BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA
21

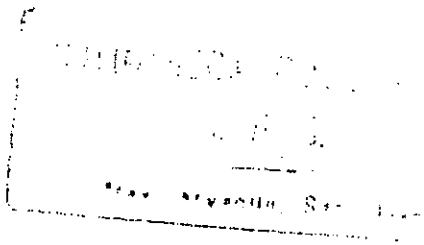
IMMANUEL KANT

Por OTFRIED HÖFFE

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1986

OTFRIED HÖFFE

IMMANUEL KANT



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1986

Versión castellana de DIORKI. de la obra de
OTFRIED HÖFFE. *Immanuel Kant*,
Verlag C.H. Beck, Munich 1983

© *1983 Verlag C.H. Beck. München*
© *1986 Editorial Herder, S.A., Barcelona*

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la transmisión en cualquier forma o medio: electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro o por otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1478-4

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 6.453-1986 — PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

ÍNDICE

Modo de citar 9
Abreviaturas 10
1. *Introducción* 11

I. BIOGRAFÍA E ITINERARIO FILOSÓFICO

2. *El período precrítico* 22
2.1. Hogar, escuela, universidad 22
2.2. Preceptor y primeros escritos 24
2.3. Profesor famoso y *magister* elegante 27

3. *La filosofía transcendental crítica* 31
3.1. Hacia la crítica de la razón pura 31
3.2. La realización de la filosofía transcendental crítica 35
3.3. El conflicto con la censura 37
3.4. La obra de la vejez 41

II. ¿QUÉ PUEDO SABER? LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

4. *El programa de una crítica transcendental de la razón* 45
4.1. El campo de batalla de la metafísica (*Prólogo* a la primera edición) 45
4.2. La revolución copernicana (*Prólogo* a la segunda edición) 51
4.3. La metafísica como ciencia, o sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori (*Introducción*) 54
A priori-a posteriori 55
Analítico-sintético 56
4.4. ¿Contienen las matemáticas juicios sintéticos a priori? 60
4.5. El concepto de lo transcendental 64

5. *La estética transcendental* 69
5.1. Las dos fuentes del conocimiento: sensibilidad y entendimiento 70

5.2. La exposición metafísica: el espacio y el tiempo como formas a priori de la intuición 74
5.3. La fundamentación transcendental de la geometría 76
5.4. Realidad empírica e idealidad transcendental del espacio y el tiempo. 80

6. *La analítica de los conceptos* 82
6.1. La idea de una lógica transcendental 82
6.2. Conceptos empíricos y conceptos puros (categorías) 83
6.3. La deducción metafísica de las categorías 86
6.4 La deducción transcendental de las categorías 90
La tarea 90
El primer paso demostrativo: La autoconciencia transcendental como origen de toda síntesis 93
Digresión: Argumentos transcendentales 98
El segundo paso demostrativo: La limitación de las categorías a la experiencia posible 99

7. *La analítica de los principios* 103
7.1. La teoría del esquematismo 105
7.2. Los principios del entendimiento puro 110
7.3. Los principios matemáticos 114
7.4. Las analogías de la experiencia 117
La permanencia de la substancia 117
El principio de causalidad 120
7.5. Los postulados del pensamiento empírico 124

8. *La dialéctica transcendental* 127
8.1. La lógica de la apariencia 127
8.2. La crítica de la metafísica especulativa 131
8.2.1. La crítica de la psicología racional 131
8.2.2. La crítica de la cosmología transcendental 135
8.2.3. La crítica de la teología natural 141
La demostración ontológica de Dios 146
La demostración cosmológica de Dios 148
La demostración físico-teológica de Dios 150
8.3. Las ideas de la razón como principios de la integridad del conocer 152

III. ¿QUÉ DEBO HACER? LA FILOSOFÍA MORAL Y DEL DERECHO

9. *La crítica de la razón práctica* 163
9.1. La ética como moralidad 165
9.2. El imperativo categórico 170
El concepto de imperativo categórico 171
Máximas 175
Generalización 177
Ejemplos 178

9.3. La autonomía de la voluntad 183
9.4. El hecho de la razón 188

10. *Filosofía del derecho y del Estado* 194
10.1. El concepto racional del derecho 196
10.2. El derecho privado: La fundamentación de la propiedad 203
10.3. El derecho público: La fundamentación del Estado de derecho 209
10.4. El derecho penal estatal 217

IV. ¿QUÉ PUEDO ESPERAR? LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LA DE LA RELIGIÓN

11. *La historia como progreso jurídico* 225

12. *La religión de la razón práctica* 232
12.1. La inmortalidad del alma y la existencia de Dios 233
12.2. El mal radical 236

V. LA ESTÉTICA FILOSÓFICA Y LA FILOSOFÍA DE LO ORGÁNICO

13. *La crítica del juicio* 243
13.1. La doble tarea: análisis real y función sistemática 243
13.2. La fundamentación crítica de la estética 247
Lo bello 247
Lo sublime 253
13.3. La teleología crítica 254
Entre la teleología universal y el mecanicismo universal 254
La finalidad en los organismos 256
La función regulativa de la teleología 258

VI. INFLUENCIA DE KANT

14. *Aceptación, desarrollo y crítica del pensamiento kantiano* 263
14.1. Primera difusión y crítica 263
14.2. El idealismo alemán 266
14.3. Kant fuera de Alemania 271
14.4. El neokantismo 273
14.5. Fenomenología, existencialismo y otras corrientes 276
14.6. Después de la segunda guerra mundial 279

Apéndice: Tabla cronológica 283
Bibliografía 285
A. Obras de Kant 285
B. Obras de consulta 286
C. Estudios 286

Índice

Procedencia de las ilustraciones 297
Índice onomástico 299
Índice de materias 305

MODO DE CITAR

Se cita a Kant según la Akademieausgabe; por ejemplo, VII 216 = tomo VII, página 216.

En la *Crítica de la razón pura* se indican los números de página de la primera (A) o segunda (B) edición; por ejemplo, A 413 = primera edición, página 413.

En las cartas (por ejemplo, *Briefe*, 744/406), la primera cifra (744) designa la que corresponde a la carta en la Akademieausgabe (volúmenes X-XIII); la segunda (406), la que corresponde en la Philosophische Bibliothek (ed. por O. Schöndörffer, Hamburgo ^{2}1972).

En la bibliografía ofrecida al final por capítulos, la referencia se hace por el nombre de autor (si es preciso, añadiendo el año de aparición) y el número de página; en caso de varias ediciones o reimpresiones, la cita se efectúa según la edición no puesta entre paréntesis.

ABREVIATURAS

Anfang	*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (VIII 107-123)
Fak.	*Der Streit der Fakultäten* (VII 1-116)
Frieden	*Zum ewigen Frieden* (VIII 341-386)
Gemeinspruch	*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (VIII 273-313)
GMS	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (IV 385-463)
Idee	*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (VIII 15-31)
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft* (V 1-163)
KrV	*Kritik der reinen Vernunft* (A: IV 1-252, B: III 1-552)
KU	*Kritik der Urteilskraft* (V 165-485)
Log.	*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, edit. por G.B. Jäsche (IX 1-150)
MAN	*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (IV 465-565)
MS	*Die Metaphysik der Sitten* (VI 203-493)
Prol.	*Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (IV 253-383)
Refl.	*Reflexionen* (XIVss)
Rel.	*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (VI 1-202)
RL	*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (= primera parte de MS: VI 203-372)
TL	*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (= segunda parte de MS: VI 373-493)

1. Introducción

¿Es Immanuel Kant una figura histórica de la filosofía o sigue mereciendo nuestro auténtico interés? Kant es uno de los más grandes pensadores de Occidente y ha influido, quizá como ningún otro, en la filosofía de la edad moderna. Pero también Galilei y Newton son figuras excepcionales en el campo científico y, sin embargo, aparecen hoy como representantes de una concepción de la física que ha sido superada por la teoría de la relatividad y la teoría cuántica. ¿Cabe decir otro tanto de Kant? ¿Representa éste una modalidad eminente, pero superada, del pensamiento humano?

Kant pertenece históricamente a la época de la ilustración europea. La actitud mental de esta última ha caducado en muchos aspectos: la idea de que el hombre puede dominar todas las cosas, la fe en el progreso constante de la humanidad y, en general, el optimismo racional. La ilustración como movimiento histórico pertenece al pasado. ¿Significa esto que todas sus ideas madres han perdido vigencia? ¿No es cierto que la razón y la libertad, la crítica y la mayoría de edad son actitudes y tareas fundamentales que siguen siendo válidas, entendidas en sus justos términos, más allá de los siglos XVII y XVIII?

Kant se mantuvo equidistante de una actitud ingenua y de una actitud hostil hacia la ilustración. La filosofía de Immanuel Kant no representa sólo un hito intelectual, sino también una reforma de la ilustración europea. *Sapere aude*. ¡Atrévete a saber! Kant asumió esta consigna de su época (*Was ist Aufklärung?* VIII 35), elevándola a la categoría de principio orientador. La ilustración como proceso: la superación de errores y prejuicios mediante el

juicio propio, la gradual renuncia a los intereses individuales y la emergencia progresiva de la razón general, tal fue la aspiración común de la época. Esto llevó a Kant a una crítica de toda filosofía dogmática y al descubrimiento del fundamento último de la razón.

El principio básico de la razón está en la autonomía, en la libertad como capacidad para regirse por sus propias leyes. Al mismo tiempo, Kant descarta entre los principios de la ilustración el optimismo a ultranza que ya había sufrido un serio revés con el *Primer discurso* de Rosseau (1750) y con el gran terremoto «sin sentido» de Lisboa (1755). Al examinar los problemas filosóficos, Kant se encuentra con el origen de la razón, pero también tropieza con sus límites, tanto en lo teórico como en lo práctico.

Los progresos de las ciencias naturales (Galilei, Newton), y con anterioridad el desarrollo de la lógica y de las matemáticas, impresionaron profundamente a Kant. Por eso le parece inaceptable que la filosofía primera, llamada tradicionalmente metafísica, siga estancada en una disputa interminable sobre las cuestiones de Dios, la libertad y la inmortalidad. Kant califica de escándalo esta controversia en torno a principios básicos, un escándalo que la filosofía debe superar si pretende ocupar el puesto que le corresponde entre las ciencias.

A fin de reconducir la metafísica por el camino seguro de una ciencia, Kant deja de lado a primera vista la investigación sobre Dios, la libertad y la inmortalidad. Aborda una fase previa de la problemática y se pregunta si la filosofía primera, la metafísica, puede ser ciencia. Antes de estudiar nuestro mundo natural y social partiendo de sus principios, la filosofía debe investigar su propia posibilidad. La filosofía no comienza sin más como metafísica; comienza como teoría de la filosofía, como teoría de una metafísica científica.

La cuestión de la metafísica como ciencia introduce un tema filosófico de una radicalidad desconocida. Esta radicalidad exige un nuevo modo de pensar. Kant lo encuentra en la crítica transcendental de la razón. Analiza las posibilidades de ésta e inaugura un estilo de filosofía científica, sin dejar de señalar sus límites. Por eso quien sólo vea en Kant al iniciador de una nueva metafísica adolece de una visión unilateral, como quien sólo le considere, en frase de Mendelssohn, un «destructor de toda metafísica».

Ilustración 1. Kant. Dibujo de Puttrich de hacia 1798

La cuestión de una filosofía científica autónoma no puede resolverse de modo abstracto, sino investigando los problemas básicos. Una filosofía autónoma, la filosofía como ciencia racional, supone que el conocimiento y la acción humanos, en el ámbito del derecho, la historia y la religión, y en los juicios estéticos y teleológicos, ofrecen ciertos elementos que son válidos independientemente de la experiencia, ya que sólo con esa condición pueden conocerse filosóficamente y no sólo por experiencia. Por eso la cuestión de una filosofía científica autónoma que Kant plantea no es una cuestión introductoria, sino que aborda los problemas substanciales. En análisis de ejemplar originalidad y de gran agudeza conceptual Kant intenta mostrar cómo los diversos campos científicos están constituidos por elementos independientes de la experiencia. Así explica la validez universal y la necesidad del verdadero saber, de la conducta moral, etc., a pesar de la finitud (receptividad y sensibilidad) del ser humano.

Una filosofía científica exige además que esos elementos independientes de la experiencia se puedan encontrar mediante un método y exponer de modo sistemático. Esto se realiza, según Kant, gracias a la crítica transcendental de la razón. El descubrimiento de tales elementos no empíricos y de la crítica de la razón como método para analizarlos es una aportación decisiva de Kant. Ese descubrimiento llegó a revolucionar el pensamiento tradicional y sentó las bases seguras para la filosofía, a juicio de Kant. Incluso quien mire con escepticismo estos resultados debe reconocer que Kant modificó radicalmente el escenario filosófico: la teoría del conocimiento y del objeto, la ética, la filosofía de la historia y de la religión, la filosofía del arte. Recordando temas como los conocimientos a priori y a posteriori, los juicios sintéticos y analíticos, los argumentos transcendentales, las ideas regulativas y constitutivas, el imperativo categórico o la autonomía de la voluntad... hay que decir que el número de los conceptos y problemas actuales que tienen su origen en Kant es sorprendentemente elevado. Las más diversas orientaciones del pensamiento han elegido a Kant como punto de referencia, unas veces en sentido crítico y otras en sentido afirmativo.

Los conceptos clave de la filosofía kantiana: crítica, razón y libertad, son las palabras decisivas en la época de la revolución francesa (entre 1770 y 1815 aproximadamente). Por eso Kant es

algo más que un clásico eminente de la filosofía y un interlocutor importante de la época actual. Es al mismo tiempo uno de los representantes más significativos de aquel período que Jaspers calificó de «tiempo eje» y que ha determinado esencialmente el pensamiento y la vida sociopolítica hasta nuestros días.

A pesar de ello no podemos considerar a Kant como mentor y guía del presente. Porque en primer lugar muchos filósofos actuales critican duramente a Kant. Y en segundo lugar Kant no es un antecedente de las ciencias naturales, humanas y sociales contemporáneas, ni fundador de la actual filosofía de la ciencia. Kant tampoco es el precursor del tránsito de los Estados democráticos de derecho o los Estados sociales. El positivismo lógico y la filosofía analítica cuestionan fuertemente los presuntos elementos independientes de la experiencia y reclaman, al igual que el estructuralismo, una renuncia a los fundamentos últimos. La ética de Kant aparece refutada por el utilitarismo y por la «ética del discurso», su filosofía de la libertad por el determinismo y el conductismo, y su filosofía del derecho por el positivismo. En suma, las principales tendencias en filosofía, en ciencia y en política se oponen a Kant.

Si Kant no coincide con la conciencia de nuestra época, nada tiene de extraño que la lectura de sus escritos provoque una resistencia interna. La siguiente exposición de su biografía, itinerario filosófico e influencia, pero sobre todo de su obra filosófica, intenta debilitar esa resistencia; no se trata de hacer del lector un partidario del pensamiento de Kant, pero sí de interesarlo y de explicar la constante influencia que su filosofía ha ejercido desde sus orígenes hasta nuestros días.

Una introducción al pensamiento de Kant puede escoger como hilo conductor la historia de su itinerario filosófico o la historia de su influencia. Hay buenas razones que abogan por uno y otro método. Por eso esbozaremos primero el itinerario (capítulos 2-3) y, como conclusión, la influencia (capítulo 14) del pensamiento de Kant, con inclusión de algunas indicaciones históricas sobre su obra. Pero el núcleo de la exposición estará constituido por el análisis de sus escritos capitales. En ellos alcanza el pensamiento de Kant, tras una labor preparatoria de años y de decenios, esa forma que el propio filósofo consideró como definitiva. La obra póstuma de Kant ilumina sin duda muchos problemas

históricos y temáticos cuya ausencia dejaría en la oscuridad o en la irrealidad algunos aspectos de su pensamiento; también es cierto que las lecciones de cátedra descubren ciertos supuestos y complementan algunas doctrinas, y que el material de su último período sugiere desarrollos y modificaciones que una exposición cuidadosa del pensamiento de Kant debe tener en cuenta. Debe darse la preferencia, sin embargo, a los principales escritos críticos, con sus problemas y conceptos básicos, con sus propuestas de solución y su estructura argumentativa.

Una introducción no es un comentario pormenorizado que se detenga a señalar la serie de dificultades y puntos oscuros que presenta un texto. Destaca más bien en este caso el elevado grado de reflexión, los conceptos fundamentales y la solidez que cabe encontrar en el proyecto filosófico de Kant, pese a sus ambigüedades y contradicciones. Por otra parte la filosofía transcendental se entremezcla a veces con ciertos prejuicios científicos y políticos; por ejemplo, la opinión de que sólo es posible la geometría euclidiana, o la creencia en el rango político superior que corresponde al ciudadano económicamente independiente frente al económicamente dependiente. Una exposición fundamental debe señalar tales extremos, pero haciendo constar que aparecen en el contexto de una reflexión transcendental sobre los principios. Esto no excluye que otro tipo de estudios no deba abordar una crítica sistemática del pensamiento de Kant. La presente introducción a la vida, obra e influencia de Kant se atiene, en definitiva, a la siguiente máxima: si Kant ya no puede hablar, es lógico interpretarlo en una línea dinámica y favorecedora.

Kant afirma que una filosofía digna de este nombre se orienta hacia los problemas fundamentales del hombre en tanto que ofrecen un interés racional. Este interés se resume en las tres célebres preguntas: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué puedo esperar? (*KrV*, B 833). La presente introducción adopta la división tripartita y analiza primero la *Crítica de la razón pura*, luego la filosofía moral y del derecho y en tercer lugar la filosofía de la historia y de la religión. Pero quien absolutiza la división tripartita, olvida la importante tarea mediadora que desempeña la *Crítica del juicio;* nosotros le dedicamos una parte especial en esta exposición, dada su gran relevancia sistemática y objetiva.

Debo agradecer especialmente a mis colegas Rüdiger Bittner, Norbert Hinske y Karl Schuhmann sus amistosas observaciones críticas; a Viera Pollak y Edith Zickert, su paciente transcripción del manuscrito; y a mis colaboradores Lothar Samson, Lukas K. Sosoe y Bernard Schwegler, la ayuda prestada en la corrección de pruebas y en la confección de los índices.

I. BIOGRAFÍA E ITINERARIO FILOSÓFICO

Es difícil escribir una biografía apasionante sobre Kant; su vida exterior transcurrió equilibrada y uniforme. No encontramos en ella episodios que llamaran la atención de sus contemporáneos ni aventuras especiales que puedan despertar el interés de la posteridad.

Kant no llevó una vida azarosa como Rousseau ni mantuvo correspondencia con todos los grandes personajes de su tiempo como Leibniz; a diferencia de Platón o de Hobbes, no intervino en asuntos políticos ni, en oposición a Schelling, se enredó en historias de mujeres. Su estilo de vida tampoco delata nada extravagante: ni el atuendo, ni la peluca llamativa, ni el gesto patético tan del gusto de la época del *Sturm und Drang*. Kant era un carácter extraordinariamente reservado. Aunque su obra crítica se deba quizá, como la filosofía de san Agustín, Descartes o Pascal, a una iluminación súbita (cf. *Refl.*, 5037), Kant no habla en sus escritos de una vivencia filosófica que hubiera alterado repentinamente su pensamiento anterior. No encontramos nada que responda a la imagen de un genio. Entonces, la personalidad y la biografía de Kant ¿son decepcionantes? ¿Es verdad, como afirmó Heine (240), que Kant no fue ningún genio?

A Kant sólo cabe comprenderlo a través de su obra, donde se expresa con rigor y con una exclusividad casi inquietante. Esta obra se llama ciencia, principalmente ciencia racional: el conocimiento de la naturaleza y de la moral, del derecho, de la religión, de la historia y del arte, partiendo de principios a priori. Se puede afirmar de Kant con más exactitud aún que los otros filósofos que los verdaderos acontecimientos de su vida se producen en la esfe-

ra del pensamiento; Kant no posee otra biografía que la historia de su trayectoria filosófica.

Entre los grandes filósofos de la época moderna Kant es el primero (quizá después de Chr. Wolff) que se gana el sustento enseñando profesionalmente sus asignaturas. Contrariamente a la mayoría de los personajes ingleses y franceses de la ilustración, llevó la vida de un docto burgués, una vida rica en laboriosidad y pobre en sucesos externos. Esto significa también que en Kant la filosofía académica adquiere una originalidad innovadora. Esta tradición continúa en Fichte, Schelling y Hegel, para interrumpirse después; Schopenhauer, Kierkegaard y Marx se mantienen ajenos e incluso tan opuestos a la filosofía académica como Comte, Mill y Nietzsche.

Kant nunca abandonó el paisaje de Königsberg, su ciudad natal. A pesar de ello, numerosos escritos suyos de carácter no especulativo revelan, además la fantasía y humor, un conocimiento extraordinario del mundo. Kant debe este conocimiento a la lectura, a la conversación y a una enorme capacidad imaginativa.

Nuestros conocimientos de la trayectoria vital, de la personalidad y de la evolución filosófica de Kant se deben generalmente a su correspondencia epistolar. Las cartas constituyen un importante complemento y prolongación de los tratados escritos por Kant. Ellas dan fe de su actividad académica, de las relaciones con los amigos, parientes, colegas y estudiantes. Hablan de sus contactos con personajes contemporáneos, con corrientes y acontecimientos culturales, y nos revelan las primeras influencias de la filosofía kantiana. Pero «sólo ocasionalmente, y como a regañadientes, dejan traslucir un talante o un interés personal» (Cassirer, 4). No menos importante que las cartas son las primeras biografías de sus contemporáneos Borowski, Jachmann, Wasianski, Hasse y Rink, que vivieron en Königsberg y gozaron de un prolongado trato personal con el filósofo.

Teniendo en cuenta que la mayoría de las cartas escritas y recibidas por Kant son posteriores a 1770 cuando contaba 46 años de edad, y además que las biografías de sus contemporáneos se centran en el período de madurez y, en fin, que las anécdotas sobre sus extravagancias más características son de esta época, existe el peligro de presentar la personalidad de Kant excesivamente desde su vejez, con su propensión a la rigidez y a la pedantería.

Kant fue en realidad un ser sociable e incluso galante en su estilo vital. Pero fue desarrollando progresivamente su vocación, hasta ahogar las otras facetas: la filosofía transcendental crítica, que el propio filósofo vivió como una revolución desatada en la esfera del pensamiento y que significaría en efecto un giro radical en la historia de la filosofía europea.

2. El período precrítico

2.1. *Hogar, escuela, universidad*

Nuestro hombre nació el 22 de abril de 1724. Fue el cuarto de los nueve hijos de un modesto guarnicionero de los arrabales de Königsberg. Fue bautizado al día siguiente con el nombre de Emanuel («Dios con nosotros»). Al igual que otros intelectuales de la ilustración alemana, Kant creció en un medio social pobre. Su ciudad natal era la floreciente capital de Prusia oriental, con puerto de rango internacional, donde los comerciantes ingleses intercambiaban vino y especias de sus colonias por cereal o ganado ruso. La ciudad, situada al borde nororiental del área lingüística alemana, se formó de la unión de tres pequeñas ciudades (Altstadt, Löbenicht y Kneiphof) precisamente en el año natalicio de Kant: el filósofo y Königsberg son coetáneos.

La opinión de Kant según la cual su abuelo había inmigrado desde Escocia (*Briefe*, 744/406), no encuentra confirmación en los archivos. Su bisabuelo, Richard Kant, procedía de Curlandia (dos hijas suyas se habían casado con escoceses), y la familia de la madre, Anna Regina, era oriunda de Nuremberg y de Tubinga.

El niño Immanuel asistió a la escuela del Hospital suburbano (1730-1732) y, a partir de los ocho años, al Friedrichskollegium (1732-1740). La pobreza de sus padres hizo que Kant quedara confiado a la protección de algunos amigos, especialmente el director del colegio y profesor de teología, Franz Albert Schultz (1692-1763), que había sido discípulo aventajado del gran filósofo de la ilustración alemana Christian Wolff (1697-1754) y descubrió muy pronto el talento de Kant.

El Friedrichs-Gymnasium, llamado despectivamente por la población «albergue pietista», se regía por un severo programa religioso. Buena parte del tiempo se dedicaba a la instrucción religiosa (aprendizaje de catecismo) y a actos de piedad; se enseñaban el hebreo y el griego como llaves para la lectura del Antiguo y del Nuevo Testamentos; las matemáticas y las ciencias naturales recibían escasa atención. Parece ser que la única disciplina que brillaba a cierta altura era el latín, que despertó el interés de Kant. Éste abandonó en otoño de 1740 de Fridericianum con la aureola del segundo mejor alumno de la clase; en su vejez recordaría aún con terror y temblor aquel centro de «esclavitud infantil».

El hogar paterno de Kant estuvo también impregnado por la atmósfera del pietismo, movimiento religioso que había surgido durante el siglo XVII dentro del protestantismo alemán para la renovación de la vida piadosa con miras a una reforma de la Iglesia. Kant apreció siempre la actitud vital latente en el pietismo, actitud que hace pensar en el sabio estoico de calma imperturbable,

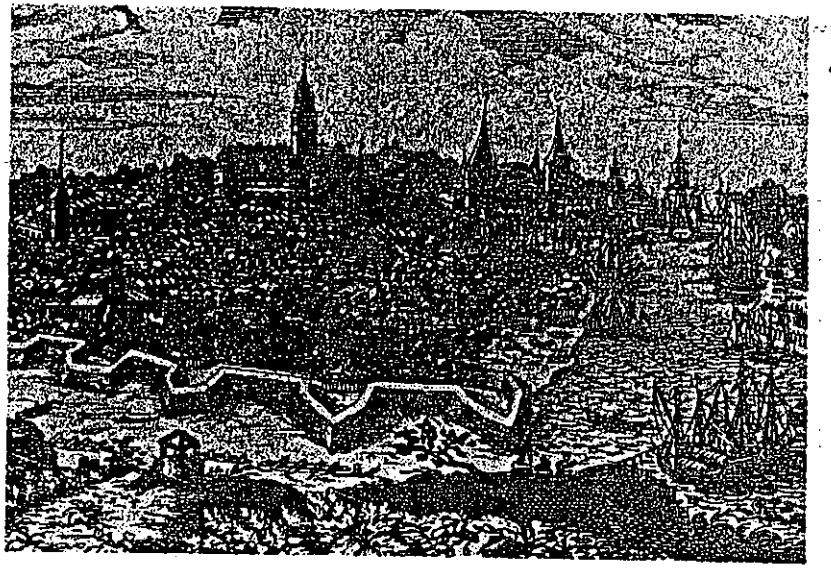


Ilustración 2. Königsberg. Vista de la ciudad alrededor de 1766. Detalle de un grabado contemporáneo

pese a su reserva frente a las formas del culto religioso. La madre, a la que Kant recordó con veneración durante toda la vida por su talento natural y por su auténtica religiosidad, murió ya el año 1737 y recibió sepultura la víspera de la Nochebuena, cuando Kant contaba 13 años de edad.

Después de pasar el examen de ingreso a los 16 años, Kant se inscribió en la Albertina, la universidad de Königsberg. La ayuda de algunos parientes, los pequeños emolumentos de clases privadas e incluso, según testimonio de su compañero de estudios Heilsberg, las ganancias obtenidas jugando al billar, le permitieron estudiar, de 1740 a 1746, matemáticas y ciencias naturales, teología, filosofía y literatura latina clásica. Influyó en él de modo especial el profesor de lógica y metafísica Martin Knutzen (1713-1751), alumno también de Wolff, a quien la muerte prematura impidió quizá llegar a ser un relevante filósofo. Este profesor polifacético orientó a Kant hacia las ciencias naturales; a partir de entonces la física de Isaac Newton (1643-1725) fue para el filósofo de Königsberg modelo de ciencia rigurosa.

2.2. *Preceptor y primeros escritos*

Después de la muerte de su padre (1746), Kant abandonó la universidad y se ganó el sustento –como era costumbre entre la gente de letras sin medios económicos– como preceptor *(Hofmeister)*, primero en casa del predicador Andersch, luego para la familia del terrateniente Major von Hülsen (hasta 1753 aproximadamente) y por último en el hogar del conde Keyserling. En esta época Kant se familiarizó con la vida social, pero también amplió sus conocimientos filosóficos y de ciencias naturales. Su primer escrito *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (*Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, de 1746, publicado en 1749) apunta demasiado alto; invoca la «libertad del entendimiento humano» (I 8) e intenta «provocar una de las mayores escisiones entre los geómetras de Europa» (I 16) con una solución de compromiso. En la disputa sobre el cálculo de la fuerza (F) a partir de la masa (m) y la velocidad (v), Kant da la razón a los leibnizianos ($F = m \cdot v^2$), en lo que respecta a las «fuerzas vivas», es decir, a movimientos libres, y a Descartes y

sus partidarios ($F = m \cdot v$) en lo referente a las «fuerzas muertas», es decir, a movimientos no libres. Kant no tuvo en cuenta la solución verdadera ($F = 1/2\ m \cdot v^2$), publicada por d'Alembert en 1743. Llama la atención el elevado concepto en que se tenía aquel joven de 22 años: «Me he trazado ya el derrotero que he de seguir. Iniciaré mi carrera y nada me impedirá proseguirla» (I 10).

Kant no escribe en la lengua internacional de los doctos, el latín, sino –como hicieron a veces G.W. Leibniz, Thomasius, Wolff y su discípulo independiente Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762)– en claro alemán. Aunque su aporte científico fue escaso, se vislumbra ya en él ese esfuerzo crítico constructivo que constituye la base de su análisis transcendental de la razón. También se trasluce el interés por las ciencias naturales que presidirá la labor de Kant en los próximos diez años. Se perfila asimismo el talante filosófico de Kant, ya que la disputa en torno al cálculo de la fuerza aparece inserta en una problemática global. Le hizo cavilar el hecho de que los científicos más importantes de su época no pudieran alcanzar unanimidad sobre un problema concreto. Así quedaba cuestionada a su juicio la idea de la razón humana general, proclamada por la ilustración. La duda y al mismo tiempo la confianza en la razón humana acompañaron ya a Kant de manera permanente hasta la elaboración de la filosofía transcendental crítica.

Tras el regreso a Königsberg, Kant desarrolló una notable actividad productiva. En marzo de 1755 apareció anónimo el escrito *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Historia general de la naturaleza y teoría del cielo), «concebido con arreglo a los principios de Newton». Kant esboza una teoría del origen del sistema planetario y de todo el cosmos que se apoya exclusivamente en «razones naturales» prescindiendo de consideraciones teológicas. Algunas partes importantes de este trabajo, especialmente la teoría sobre los anillos de Saturno y las nebulosas, fueron confirmadas posteriormente por las observaciones del astrónomo Herschel (1738-1822). La explicación mecánica de la formación del universo que proponía Kant pasó inadvertida y sólo a mediados del siglo XIX se descubrió su importancia para la ciencia natural. Con algunas modificaciones introducidas por la hipótesis del origen de los mundos (1796) de Laplace, independientemente de Kant, aquella explicación constituyó, con el nom-

bre de «teoría de Kant-Laplace», una importante base de discusión de la astronomía.

Kant obtuvo en 1755 el doctorado en filosofía con una tesis sobre el fuego: *Meditationum quarumdam de igne succincta delineatio*. Su conferencia pública del 12 de junio *Vom leichteren und vom gründlichen Vortrag der Philosophie* (La exposición superficial y la exposición profunda de la filosofía) fue escuchada por un docto y distinguido auditorio. Kant obtuvo la habilitación para la enseñanza libre el mismo año con el estudio *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Nueva elucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico). Pasó a ser *magister legens*, correspondiente al actual *Privatdozent*, que no recibía un sueldo estatal y vivía de los emolumentos de la docencia libre y de las clases particulares a estudiantes.

Kant ataca en *Nova dilucidatio* la metafísica de la escuela wolffiana, que era una elaboración sistemática de la filosofía de Leibniz. Analiza las relaciones del principio real de razón suficiente de Leibniz, con el principio lógico de contradicción. Kant está de acuerdo con Christian August Crusius (1715-1775), discípulo independiente de Leibniz y crítico de Wolff, en que el intento de subordinar el principio real al principio lógico está condenado al fracaso. Así viene a cuestionar el supuesto básico del racionalismo wolffiano según el cual todos los principios del conocimiento se pueden reducir en última instancia a un único principio común. Kant, sin embargo, está aún lejos de llegar a su tesis posterior sobre la naturaleza sintética de todo conocimiento de la realidad.

Kant siguió dedicando su atención a las ciencias naturales. En aquella época no existía aún una separación rigurosa entre conocimiento empírico y conocimiento filosófico de la naturaleza. Kant escribió sobre «temblores de tierra observados desde hace algún tiempo» especialmente sobre el terremoto que el 1 de noviembre de 1755 destruyó dos terceras partes de la ciudad de Lisboa y puso de actualidad en toda Europa el tema de la justificación de Dios ante el sufrimiento humano. En este escrito se adivina ya la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica, tema central del pensamiento posterior de Kant (I 460).

Kant propone una definición de corte moderno al calificar las partículas más pequeñas de «fuerza que llena el espacio» en la

Monadologia physica (1756), el tercer tratado, después de *De igne* y *Nova dilucidatio*, cuyo debate público precedió a un *Extraordinariat* (provisión de cátedra supernumeraria). Es importante para la ciencia natural la explicación de Kant sobre el origen del alisio y del monzón en *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (*Nuevas observaciones encaminadas a explicitar la teoría de los vientos*, 1756).

2.3. *Profesor famoso y* magister *elegante*

En otoño de 1755 Kant inició su actividad docente, una labor penosa (cf. *Briefe*, vol. XIII: 13/8) con un promedio de 16 clases semanales, que por razones económicas se elevaban a veces a 20. Por eso sus primeros años de docencia fueron un período de silencio de cara al gran público; en los años 1757-1761 no salió a la luz ningún escrito importante de Kant.

El año 1756, y luego en 1758, Kant aspiró a una cátedra supernumeraria de lógica y metafísica. Pero el puesto, que estaba vacante desde la muerte de Knutzen, ocurrida cinco años atrás, quedó sin ocupar por el estallido de la guerra de los Siete Años. Tampoco logró obtener la plaza de profesor numerario de lógica y metafísica, que recayó en su colega de más edad, F.J. Buck. En el verano de 1764 declinó la oferta de una cátedra para arte poética, a la que incumbía, entre otras cosas, la composición de los mensajes de saludo al rey. Sólo el año 1766 obtuvo su primer cargo remunerado: el puesto de vicebibliotecario real. A pesar de sus grandes éxitos científicos y pedagógicos, Kant hubo de aguardar hasta el año 1770, cuando contaba 46 años, para obtener la ansiada cátedra de profesor ordinario de lógica y metafísica. Sin embargo, había rechazado en otoño del año anterior una invitación de la universidad de Erlangen y otra de la universidad de Jena, alegando su vinculación a la ciudad natal, su amplio círculo de amistades y su débil salud.

Siguiendo los usos de la época, Kant no enseñó en la universidad su propia filosofía. Impartió lecciones, como en su período precrítico, a base de manuales (compendios): la lógica según la *Vernunftlehre* de G.F. Meier (1718-1777), sucesor de Wolff en Halle; la ética y la metafísica, generalmente según A.G. Baumgar-

ten; el derecho natural según el *Ius naturale* del jurista de Gotinga Achenwall; etc. Sin embargo, sus clases no eran meras paráfrasis de un pensamiento prefabricado, sino un «libre discurso, salpicado de gracia y humor. Intercalaba frecuentes citas y alusiones a escritos que acababa de leer; a veces anécdotas, aunque siempre pertinentes» (Borowski en Gross, 86). Kant no intentaba enseñar filosofía, sino enseñar a filosofar mediante un pensamiento crítico libre de prejuicios. Poseía una imaginación muy viva y a la vez muy exacta; en cierta ocasión asombró a un inglés ofreciéndole una descripción extraordinariamente precisa del puente de Westminster. Tenía un gran afán de saber y por eso dominaba amplios sectores de la cultura de su época; no era sólo un agudo teórico, sino que le gustaba estudiar en el «libro del mundo».

Sus clases, encaminadas a despertar el pensamiento autónomo del oyente, suscitaron gran interés desde el principio. El auditorio, mezcla abigarrada de prusianos y extranjeros, sobre todo bálticos, rusos y polacos, «casi llegó a idolatrar» a Kant a lo largo de varios decenios (Jachmann, en Gross, 135s). El joven *Privatdozent* mostraba en el trato personal un afecto y cordialidad que no cabría sospechar en Kant. Figuró entre sus alumnos el poeta y filósofo Johann Gottfried Herder (1744-1803), al que Kant dedicó especial atención. (Herder anticipa en *Abhandlung über den Ursprung der Sprache,* de 1772, importantes hallazgos de las ciencias y de la filosofía moderna: la apertura al mundo, la carencia de órganos y de instintos en el hombre, la raíz de su capacidad lingüística en las necesidades vitales y la interdependencia de lenguaje y pensamiento. Herder, sin embargo, sienta ya las bases para su posterior crítica a Kant; cf. más adelante, capítulo 14.1.)

Kant revela en sus lecciones la extraordinaria amplitud de su horizonte mental. No habla sólo de lógica y metafísica, sino también de física matemática y de geografía física (una disciplina académica que él introdujo y de la que se sentió muy orgulloso), de antropología (semestre de invierno de 1772-1773) y de pedagogía (semestre de invierno de 1776-1777), de religión filosófica (teología natural), de moral, de derecho natural (semestre de invierno 1766-1767) y de enciclopedia filosófica (1767-1768), incluso de fortificación y de pirotecnia. Kant fue varias veces decano de su facultad; y en los dos semestres de verano de 1786 y 1788, rector de la universidad.

A pesar de la intensa dedicación de Kant a la enseñanza y a la investigación científica, estas actividades ocupaban sólo la primera parte de su jornada. La otra mitad pertenecía a la vida social. Kant ocupaba el tiempo con sus amigos y conocidos en la comida de mediodía, jugando al billar y a las cartas, en el teatro y en los salones elegantes de la ciudad. Era un huésped deseado por su conversación amena e ingeniosa. Maria Charlotte Jakobi, la esposa de un amigo banquero y asesor comercial privado, una de las mujeres más cortejadas y también más criticadas de Königsberg, bordó una cinta de daga «para el gran filósofo», al tiempo que le enviaba «un beso de simpatía» (*Briefe,* 24/14). En el salón de la condesa de Keyserling había siempre un puesto reservado para Kant. El filósofo de Königsberg Johann Georg Hamann (1730-1788) temía que la vorágine de las distracciones sociales impidiera a Kant realizar sus proyectos científicos. «El señor magister Kant era entonces el hombre más galante del mundo: llevaba vestidos bordados, contaba con un mensajero de cartas de amor y era acogido en todas las tertulias» (Böttiger, I 133).

Ilustración 3. Kant y sus contemporáneos. Litografía sobre el cuadro de Dörstling

Probablemente, el talante alegre de Kant estuvo favorecido en parte por la primera ocupación rusa de Königsberg durante los años 1758-1762. La guarnición liberal de ocupación llevó «a la antigua y rancia ciudad toda la apertura y el desenfado del estilo de vida oriental» (Stavenhagen, 21). La jerarquización de clases se hizo más flexible, la gravedad pietista cedió ante una actitud más libre y la austeridad prusiana se abrió a una vida casi desbordante. También Kant participaba «en las alegres tertulias de los oficiales, que se reunían en las casas privadas y en los casinos militares» (Stavenhagen, 19).

La vida social del hombre mundano encontró su paralelo en el estilo de las publicaciones, que granjearon a Kant los primeros éxitos como escritor en Alemania. Si Heine ironiza (75) sobre el «estilo gris, seco, de papel de estraza», de la *Crítica de la razón pura,* que distancia a Kant «de los filósofos populares de la época, atentos a la mayor claridad y llaneza posible», en la misma medida elogia el estilo elegante de las primeras publicaciones, «llenas de humor, en la línea de los ensayos franceses».

3. La filosofía transcendental crítica

3.1. *Hacia la crítica de la razón pura*

Después del año 1761 Kant desplegó de nuevo una asombrosa actividad creativa. Los pensadores que más influyeron en él durante aquellos años fueron, en filosofía teórica, David Hume (1711-1776) y, en filosofía práctica, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), cuyo retrato era el único adorno que colgaba en el despacho de Kant. Éste se ocupaba de los problemas clásicos de la metafísica, como las pruebas de la existencia de Dios y los fundamentos de la moral. Fue reconociendo sin embargo cada vez con mayor claridad las dificultades para resolver los problemas con los recursos tradicionales. Al fin se vio obligado a dejar de lado la metafísica y elaborar una «ciencia propedéutica» (II 395) que preparase el terreno para aquélla. Kant se integró inicialmente en el movimiento de la ilustración alemana. Al igual que ésta, Kant entiende la filosofía de modo analítico, frente al método sintético de Wolff. Sostuvo una amistosa correspondencia epistolar con notables representantes de la ilustración alemana: desde 1765 con el filósofo y matemático Johann Heinrich Lambert (1728-1777) y desde 1766 con el precursor de la emancipación judía en Alemania, Moses Mendelssohn (1729-1786), amigo de Lessing y del editor Nicolai. Pero la «propedéutica de la metafísica» de Kant se transforma al fin en una nueva filosofía radicalmente distanciada de la ilustración alemana; la *Crítica de la razón pura* se presenta como filosofía de síntesis, en oposición deliberada al análisis.

En el tratado *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (El único argumento posible para

una demostración de la existencia de Dios), publicado a finales de 1762 con fecha de 1763, el examen de las pruebas especulativas de la existencia de Dios no resulta aún tan negativo como en la *Crítica de la razón pura*. Kant formula sin embargo lo que posteriormente será su afirmación capital: «La existencia no es ningún predicado» (II 72). Rechaza tres de los argumentos tradicionales de la existencia de Dios y recusa también la formulación cartesiana del cuarto argumento: el ontológico; atribuye en cambio a otra versión toda la fuerza «que se exige a una demostración» (II 161). Kant en todo caso no ofrece la demostración completa, sino que se limita a desarrollar la base argumentativa.

El escrito *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral), concluido en 1762, pero publicado en 1764, fue galardonado con el segundo premio de la Academia de las Ciencias de Berlín; el primer premio se otorgó a Mendelssohn. Este escrito se sitúa aún en el campo del análisis. Al igual que los filósofos analíticos actuales, Kant entiende que en filosofía y, sobre todo, «en metafísica hay que proceder por vía analítica, ya que su cometido es aclarar los conocimientos confusos» (II 289). Kant exige, no sólo para los principios de la teología natural, sino también para la moralidad, el máximo grado de evidencia filosófica. Es cierto que está por ver si en la ética tiene razón el racionalismo o el empirismo; es decir, «si es la capacidad cognitiva o el sentimiento (fondo primigenio de la facultad apetitiva) lo que decide de sus primeros principios» (II 300).

El escrito premiado y el referente a la existencia de Dios dieron fama a Kant en toda Alemania y también le ocasionaron más de una crítica.

Una primera autocrítica contra la filosofía como análisis la ofrece el escrito *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (Intento de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas, 1763). Kant pone de relieve la heterogeneidad del conocimiento metafísico frente al conocimiento matemático y hace hincapié en la diferencia entre una oposición real y una contradicción lógica, ya que tanto la oposición real como el fundamento real (la causa de un efecto) escapan al conocimiento analítico.

En el escrito *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica) de 1766, Kant muestra con el ejemplo del visionario sueco («iluso») Emanuel Swedenborg (1689-1772) cómo, al abandonar el suelo firme de la experiencia, se puede incurrir por vía estrictamente lógica en los más extraños principios, afirmaciones y sistemas. Kant repudia aquí definitivamente la metafísica racional de Leibniz y de Wolff, como también la de sus secuaces independientes, A.G. Baumgarten y C.A. Crusius.

No define ya la metafísica como un sistema racional, sino como «una ciencia de los límites de la razón humana», si bien no puede fijar exactamente esos límites (II 368). El determinarlos claramente será su tarea capital en el futuro. Así las cosas, Kant se encontró con la nueva teoría del conocimiento británica; descubrió sobre todo al escéptico y empirista David Hume, del que diría más tarde que «le sacó del sueño dogmático» y dio «un nuevo giro a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa» (*Prol.*, IV 260). Kant comparte la crítica de Hume a la metafísica dogmática (*An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748) mas no acepta sus consecuencias empírico-escépticas. Según Hume, el principio de causalidad nace de la costumbre; según Kant, del entendimiento puro.

En esta orientación hacia la filosofía crítica desempeña un papel especial la disertación que Kant escribió para obtener la cátedra de profesor ordinario: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible), de 1770. Kant ofrece aquí un ensayo de iniciación a la metafísica. Como ésta en cuanto filosofía pura no contiene principios empíricos (§§ 8 y 23), es necesario establecer una neta distinción entre dos tipos de conocimiento: el conocimiento sensible de las cosas tal como aparecen *(phaenomena)* y el conocimiento intelectual de las cosas tal como son *(noumena)*. Aquello que la *Crítica de la razón pura* rechaza radicalmente, Kant lo considera aquí, todavía, como posible gracias a los conceptos puros del entendimiento, que más tarde llamará categorías: un conocimiento de las cosas en sí, más allá de las matemáticas y de la experiencia; conocimiento exento de todo elemento sensible.

En cambio, Kant posee ya algunos presupuestos importantes de su crítica transcendental de la razón. El conocimiento de los fenómenos es un conocimiento verdadero (§ 11). La intuición no es un conocimiento confuso (§ 7), sino una fuente peculiar de conocimiento. Las representaciones del espacio y el tiempo no nacen de los sentidos; son intuiciones puras previas a éstos y forman las condiciones generales, pero subjetivas, para coordinar todo el material sensible (§§ 13-15). La matemática pura investiga la forma de todo nuestro conocimiento sensible (§ 12). Kant afirma, en referencia a la ética, que los conceptos morales se conocen por medio del entendimiento puro; por eso pertenecen a la filosofía pura (§§ 7 y 9, cf. *Briefe,* 54/33). Pero establece como norma la perfección (§ 9), que posteriormente rechaza como principio.

A fin de que la filosofía pura, la metafísica, sea posible como ciencia y no tenga que «empujar perpetuamente su piedra de Sísifo», debe encontrar su propio método (§ 23). La norma más importante de este método es que «se evite cuidadosamente que los principios propios del conocimiento sensible rebasen sus límites y afecten a lo intelectual» (§ 24). De cara a la futura dialéctica transcendental, la disertación concluye con el intento de explicar las ilusiones que sufre la metafísica por la mezcla del conocimiento intelectual con elementos sensibles (§§ 24-30).

Kant trató de revisar la disertación y ampliar algunos puntos. Pero se embarcó en un proceso de reflexión que le llevó más de diez años, contra toda expectativa y a pesar de las impaciencias y a veces de los reproches de sus amigos y admiradores (cf. *Briefe,* 101/66). La correspondencia con su discípulo predilecto y posterior amigo Marcus Herz (1747-1803) muestra cómo Kant llevaba entre manos una serie de planes y proyectos que se anulaban e interferían constantemente; el camino hacia la filosofía crítica no se parece nada a un desarrollo rectilíneo. Entre los proyectos están una *Phaenomenologia generalis* que no es precisamente una anticipación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, una «ciencia de los fenómenos de la conciencia», sino, en mayor afinidad con Lambert, una «ciencia de la conciencia de los fenómenos». Un proyecto avanzado, y finalmente desechado, se orienta hacia «los límites de la sensibilidad y de la razón» (*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*). En él Kant trata de dar respuesta a la pregunta «de qué modo mi entendimiento debe formar a priori

conceptos a los que han de ajustarse las cosas necesariamente» (*Briefe,* 65/42). La respuesta, que es la «deducción transcendental de los conceptos del entendimiento puro» de la *Crítica de la razón pura,* viene a alterar profundamente la posición básica de la disertación de 1770. Kant afirma ahora que el entendimiento es incapaz de conocer las cosas como son en sí; las categorías no posibilitan un conocimiento real del mundo inteligible, sino que son una simple anticipación de toda experiencia posible. También la problemática de las antinomias, cuyos inicios remontan a los años 50 (cf. *Monadologia physica,* 1756), presenta un nuevo enfoque. No es la confusión de la sensibilidad y el entendimiento, sino la confusión del fenómeno con la cosa en sí lo que constituye la raíz de aquellas contradicciones en que se debate inevitablemente la razón. Las antinomias se pueden detectar, mas no eliminar; la dialéctica pasa a ser una nota constitutiva de la razón humana, el signo de su finitud.

Paralelamente a la revisión de los problemas se produce en el «decenio silencioso» (Dilthey) un profundo reajuste de los conceptos (cf. *Briefe,* 101/66). Kant, que no era partidario de introducir palabras nuevas, toma algunos términos como «percepción», «intuición» y «puro» del *Essay* de Locke y de los *Nouveaux essays* de Leibniz; vocablos como «categoría», «transcendental», «analítica» y «dialéctica» proceden de la tradición aristotélica; «antinomia», «paralogismo» y «anfibología» constan en manuales del siglo XVII, Kant acabó modificando profundamente el vocabulario de la primera *Crítica* con respecto al período precrítico (cf. Tonelli, 1964).

3.2. *La realización de la filosofía transcendental crítica*

Tras el largo período de más de diez años en el que Kant piensa, proyecta y desecha diversos intentos de solución, escribe la *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura) «en cinco o seis meses, casi a vuela pluma» (*Briefe,* 188/115, cf. 187/114). La acelerada redacción de una obra tan ingente, incluso cuantitativamente, hace suponer que Kant recurrió a amplios trabajos preparatorios que tenía escritos de antemano. Esta circunstancia y la falta de tiempo para «dar a cada parte, con el cincel en la

mano, su contorno, tersura y agilidad» (ibíd.), explican algunas negligencias o premuras en el estilo y también algunas oscuridades» (*Briefe,* 155/99).

Después de un silencio de once años, que contrasta con el afán expresivo del movimiento *Sturm und Drang,* apareció al fin, en mayo de 1781, la primera obra capital de Kant, tan esperada por amigos y colegas; según Schopenhauer, «el libro más importante que se ha escrito en Europa» (*Ges. Briefe,* ed. por A. Hübscher, n.º 157). El excelente profesor universitario, el investigador y escritor apreciado por muchos, pero considerado por otros –en Gotinga, por ejemplo– como mero diletante, se revelaba, a la edad de 57 años, como un genio filosófico.

En un principio, sin embargo, Kant comprobó consternado que su libro apenas encontraba eco. Moses Mendelssohn, cuyo juicio esperaba con especial interés, se desentendió, irritado, de una obra «capaz de crispar los nervios a cualquiera» (*Briefe,* 174/108; 153/97). El 19 de enero de 1782 apareció en la prestigiosa revista «Gottingische Anzeige von gelehrten Sachen» una despiadada crítica anónima, salpicada de malévola ironía, del «filósofo popular» Christian Garve (1742-1798), muy abreviada por J.G.H. Feder, el editor. El profesor de matemáticas de Königsberg Johann Schultz, uno de los colegas más próximos a Kant, expresó el sentir común cuando lamentaba en su *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft* (1784) que hasta los filósofos profesionales se quejasen de la terrible oscuridad e incomprensibilidad de aquel escrito, y añadía que «aun para la mayoría del público culto era como si estuviera escrito en jeroglíficos» (según Vorländer, I 286).

Kant estaba convencido a pesar de todo de que «el primer desconcierto que puede producir una serie de conceptos insólitos y un nuevo lenguaje desacostumbrado, acabaría por disiparse» (*Briefe,* 187/114). La reacción del público cambió en efecto al cabo de pocos años. La *Crítica de la razón pura* empezó a desplegar su influencia constante, que alcanza hasta hoy. A pesar de las obras de Hegel, Marx, Mill y Nietzsche, a pesar de Frege, Husserl, Heidegger, Russell y Wittgenstein, nadie sería capaz de proponer un giro más profundo en la historia de la filosofía moderna que el que representa la *Crítica de la razón pura.*

Primero el público alemán y luego el de los países vecinos, se

atrevieron a seguir «la espinosa senda de la crítica» (B XLIII) y descubrieron su palpitante actualidad filosófica. Kant fue tema de discusión en todas partes y su fama voló fuera de las fronteras de Alemania. El filósofo de Königsberg fue objeto de numerosas distinciones; en 1786, miembro de la Academia de Ciencias de Berlín; en 1794, de la de San Petersburgo; y en 1798, de la de Siena.

A la primera *Crítica* siguieron en rápida serie otros escritos. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia), de 1783, que Kant escribió en respuesta a la difícil recepción y a los radicales malentendidos que provocó la *Crítica de la razón pura,* constituye una introducción a esta obra como un «método analítico», contrapuesto al «método sintético». Siguieron *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Idea acerca de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita), un escrito fundamental para la filosofía de la historia; el tratado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?), ambas obras escritos de 1784; y su primera obra capital sobre filosofía moral *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres), de 1785.

Cien años después de la obra transcendental de Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica,* y con evidente alusión a este famoso título, apareció el año 1786 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Principios metafísicos de la ciencia natural) con el intento de determinar el ámbito de los principios a priori para la física. Tras la segunda edición, muy retocada, de la *Crítica de la razón pura* (1787), aparecieron *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) en 1788, *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio) en 1790 y *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la razón), en 1793. Este último escrito ocasionó un conflicto con la censura prusiana.

3.3. *El conflicto con la censura*

La vida de Kant coincidió con el reinado de los soberanos prusianos Federico Guillermo I, el Rey Sargento (1713-1740), y

Federico II el Grande (1740-1786), dos representantes típicos del absolutismo ilustrado. La corona de Prusia, que con la anexión de Silesia y de Prusia occidental se convirtió en una gran potencia europea, acumuló jurídicamente todos los poderes. Sin embargo los estamentos intermedios desempeñaban un importante papel en la realidad constitucional. En tiempo del Rey Sargento surgió por iniciativa del gobierno un Estado autoritario con un ejército muy fuerte, con una política económica de tipo mercantilista que beneficiaba por igual al estamento militar y el desarrollo de un país pobre, con una burocracia moderna, un sistema fiscal severo y un régimen jurídico ordenado. La renuncia de ambos reyes a la administración arbitraria de la justicia y el reconocimiento de unas instancias judiciales independientes, la mitigación de la justicia punitiva y la abolición de la tortura, el «examen estatal» y la remuneración de los juristas, la unidad de los tribunales y el ordenamiento procesal, penal y penitencial hicieron que Prusia pasara a ser, del Estado policíaco que era, un Estado de derecho, con división de poderes, y se convirtiera en una de las comunidades más progresistas de la época.

La tolerancia confesional de Prusia era ejemplar. Ya Federico Guillermo I hizo lo posible por promoverla, y Federico II, aficionado a la literatura y a la filosofía francesas, hizo de la tolerancia uno de los valores fundamentales del estado prusiano. Los perseguidos por motivos religiosos fueron siempre bien acogidos en Prusia; por ejemplo, los hugonotes expulsados de Francia o los católicos de Bohemia y Moravia y del Land de Salzburgo; tampoco se excluyó a los judíos en la reforma estatal. Según el *Allgemeines Landrecht für Preussischen Staaten* (Código común para los Estados prusianos), propuesto por Federico II y aprobado por su sucesor, nadie podía ser inquietado por sus convicciones religiosas, ni podía ser interrogado, escarnecido ni perseguido por esta causa. Con tales disposiciones Prusia alcanzó un grado de libertad religiosa que no distaba mucho del que disfrutaban los recién constituidos Estados Unidos de América, y que Gran Bretaña sólo alcanzaría durante el siglo XIX. Sin duda subsistían aún el privilegio de nobleza y el sometimiento de los campesinos a los señores, extremos que Kant criticó. En efecto, los agricultores de la parte oriental, originariamente libres, se vieron privados del derecho hereditario a sus tierras, siendo tratados como siervos, ya que la

nobleza no podía explotar sus grandes haciendas sin la servidumbre feudal.

El sucesor de Federico el Grande, Federico Guillermo II (1786-1797), llevó adelante sólo en parte la apertura hacia un Estado de derecho ilustrado. Es verdad que promulgó el Código Común el año 1794, pero puso fin a la tolerancia de sus predecesores con la orden (1788) de su ministro J.Chr. von Wöllner. Esta orden colocó en una situación delicada a Kant cuando éste presentó su escrito sobre religión a la severa *Immediat-Examinations-Kommission* de Berlín, aunque no estaba obligado a hacerlo, ya que el escrito debía aparecer en la revista «Berlinische Monatsschrift», que se imprimía en Jena, y por tanto en el extranjero. La censura dejó pasar la primera parte. Negó en cambio la licencia de impresión a la segunda. Kant decidió entonces publicar las cuatro partes del escrito juntas en forma de libro. Se dirigió a la facultad teológica de Königsberg para obtener la licencia de impresión, a fin que de que aclarase si el escrito caía en el ámbito de competencias de la teología (*Briefe*, 494/293). La facultad dio respuesta negativa y Kant se dirigió al decano de la facultad de filosofía del lugar de impresión, Jena; aquí obtuvo el *imprimatur*. A pesar de ello, su caso se trató en Berlín y el rey adoptó una postura contraria a Kant. Mientras en Alemania corrían ya rumores de un proceso inquisitorial contra él, de una remoción de cátedra y de una proscripción y destierro, el filósofo de Königsberg publicó en junio un segundo tratado de filosofía de la religión *Das Ende aller Dinge* (El fin de todas las cosas), de 1794, una pieza maestra de ironía filosófica, teñida de melancolía. Haciendo una clara alusión a la política religiosa de Prusia, Kant describe el cristianismo, que en lugar de armarse de «afabilidad moral» aparece «armado de autoridad despótica», como soberanía del Anticristo, que iniciará así «su breve gobierno, basado probablemente en el miedo y el egoísmo» (VIII 339). Kant conocía evidentemente el riesgo de tales declaraciones y estaba preparado para cualquier eventualidad; «Convencido de haber actuado siempre conforme al dictado de la conciencia y dentro de la legalidad, miro con tranquilidad el término de este extraño asunto» (*Briefe*, 590/345).

El 1 de octubre de 1794 se publicó, firmada por Wöllner, una orden de Federico Guillermo II según la cual Kant «había abusa-

do de su filosofía para menospreciar algunas doctrinas fundamentales de la Biblia y del cristianismo» y había faltado a su «deber como maestro de la juventud». La orden exigía de Kant, a sus 70 años y en la cumbre de su fama, que se abstuviera en adelante de enseñar tales ideas «a fin de no caer en nuestra desgracia». Wöllner concluye «por orden especial de Su Majestad» amenazando que «en caso de desobediencia será objeto de medidas desagradables» (*Fak.*, VII 6).

Kant rechazó en su extenso escrito de respuesta la acusación de que fue objeto. Como «maestro del pueblo», él no podía atacar la «religión oficial del país» porque su obra sobre la religión era «un libro ininteligible difícil para el público, y un asunto a tratar entre las personas doctas de la Facultad». Añadía que la obra «no contenía una valoración del cristianismo, y por tanto tampoco podía incurrir en una infravaloración del mismo; contenía únicamente el examen de la religión natural» (*Fak.* VII 8; cf. *Briefe*, 607/356). A pesar de todo Kant concluía su nota de descargo,

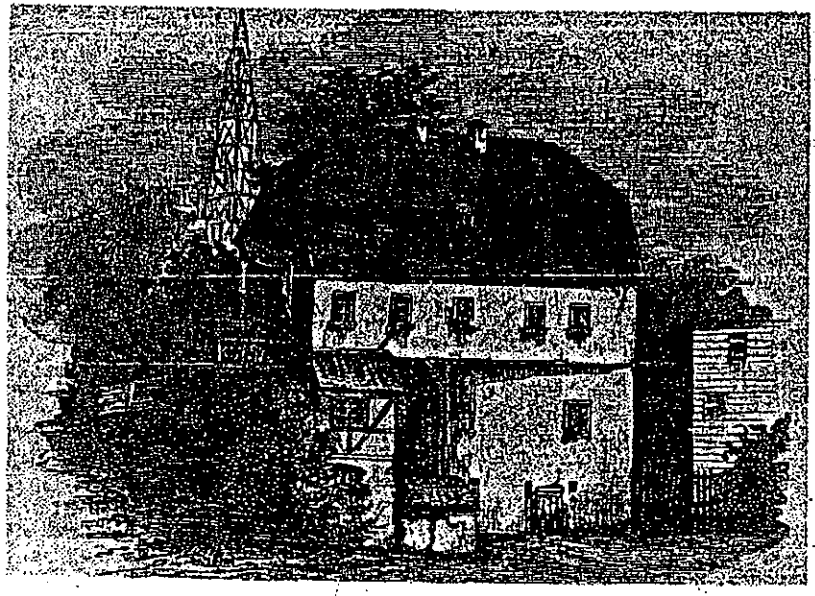


Ilustración 4. La vivienda de Kant en Königsberg. Según un dibujo de 1844

para sorpresa de sus amigos y sus enemigos, renunciando a pronunciarse sobre temas de filosofía de la religión (*Fak.*, VII 10)... mientras el rey viviera.

3.4. *La obra de la vejez*

Ya durante la larga preparación de la *Crítica de la razón pura* el estilo de vida de Kant sufrió un cambio. El *magister* galante pasó a ser el intelectual que lleva una vida retraída, de estilo extravagante, que los primeros biógrafos describen con simpatía, en tanto que Heine hace mofa de ella. Sin el horario minucioso que distribuía con exactitud el trabajo científico y la vida social, sin el esfuerzo permanente de evitar los honores y la fama (cf. *Briefe*, 70/48, 121/79), Kant, que desde su nacimiento fue débil de salud, de baja estatura y algo contrahecho, difícilmente hubiera podido llevar a cabo su programa docente y, sobre todo, su ingente obra de investigación. Una característica del Kant entrado en años es también el estilo de sus cartas, donde falta toda comunicación personal con el destinatario. No hay margen en ellas para las «trivialidades» de la vida cotidiana, para las alusiones al tiempo, a la naturaleza o a cualquier estado anímico –aparte las repetidas observaciones sobre los achaques corporales–. Da la impresión de que Kant se volvió misántropo en su vejez. Pero es más exacto decir que Kant logró, gracias al repliegue de su persona en su obra, elaborar paso a paso su filosofía transcendental crítica y ofrecer con ella nuevos horizontes al pensamiento europeo.

El primer escrito que Kant publicó después del conflicto con la censura fue el tratado de filosofía del derecho y de la historia *Zum ewigen Frieden* (Por la paz perpetua), de 1795. La exposición sistemática de la filosofía del derecho sólo aparece, sin embargo, en *Metaphysik der Sitten* (Metafísica de las costumbres), 1797, con sus dos partes: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Principios metafísicos de la teoría del derecho) y *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Principios metafísicos de la teoría de la virtud), que constituye la filosofía moral sistemática de Kant.

El filósofo fue reduciendo en sus últimos años la actividad docente, y en julio de 1796, a la edad de 73 años, dio su última

lección. Dos años después publicó, además de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropología en perspectiva pragmática), de 1798, el escrito *Streit der Fakultäten* (El conflicto de las facultades), donde aborda de nuevo, tras la muerte de Federico Guillermo II, el problema de la religión. A partir de 1799 se observan los primeros síntomas de decadencia; en 1801 Kant hubo de confiar al biógrafo y predicador Wasianski la dirección de sus asuntos. Por eso no llegó a concluir la última obra proyectada, denominada ahora *Opus postumum*. Las importantes modificaciones que Kant se proponía introducir demuestran, al igual que toda su evolución filosófica, que nunca entendió su pensamiento como una doctrina conclusa, sino como un proceso constante de nuevas ideas y nuevos problemas.

Kant se propone en el *Opus postumum* reconducir el pensamiento apriorístico, paso a paso, al ámbito de lo empírico, para salvar el foso existente entre la crítica transcendental de la razón y la experiencia real. Los planes para un «tránsito» desde *Principios metafísicos de la ciencia natural* hasta la física (*Briefe*, 781/426) remontan a los comienzos de los años 90. El primer esbozo global se perfila alrededor de 1796. El programa de una teoría apriorista de la corporeidad desempeña un papel decisivo. En efecto, el cuerpo como sistema de fuerzas autoconscientes no realiza tan sólo la función de un objeto empírico, sino que es también el sistema subjetivo donde se produce el movimiento de la razón (cf. XXII 357).

Kant otorgaba una extraordinaria importancia a la nueva obra; de ahí que se sintiera muy afectado al no poder concluirla (ibíd.). Comprobó con tremenda claridad en el último año cómo le fallaban las fuerzas corporales y mentales. El 8 de octubre de 1803 cayó gravemente enfermo por primera vez en su vida, y cuatro meses después, el 12 de febrero de 1804, la muerte puso fin a su frágil vida a las 11 de la mañana de un domingo. El 28 de febrero Immánuel Kant fue conducido «al toque de todas las campanas de la ciudad», en procesión fúnebre «acompañado de miles de personas» a la iglesia catedral y universitaria de su ciudad natal, donde fue inhumado en el panteón de los profesores (Wasianski, en Gross, 306). Posteriormente se colocó sobre su tumba una lápida conmemorativa que lleva inscrita la famosa frase de la *Crítica de la razón práctica* (V 161): «Dos cosas embargan

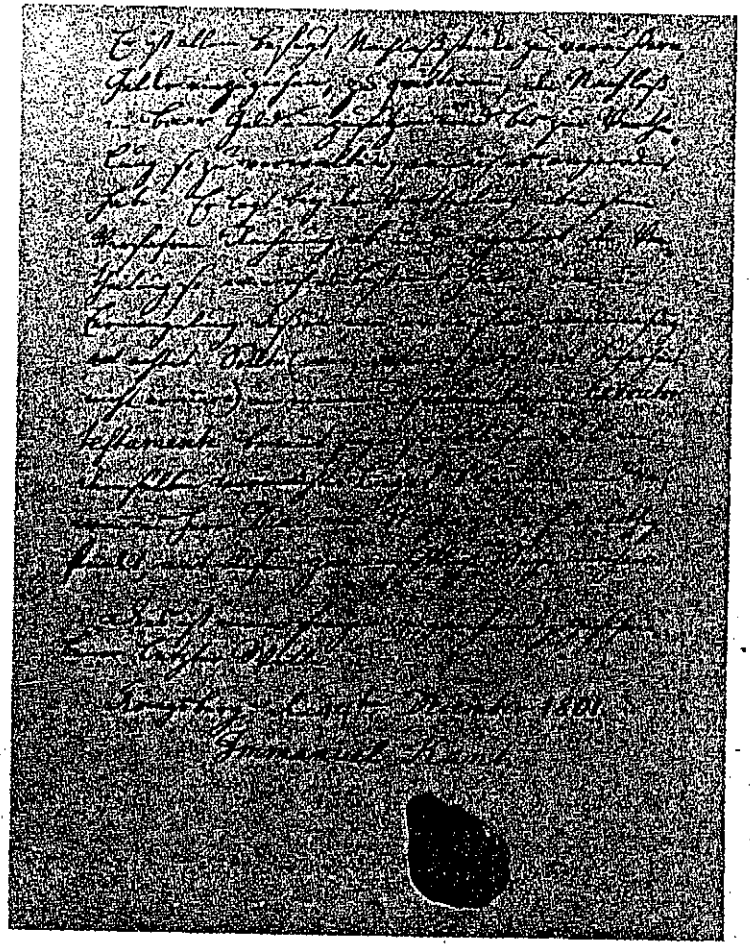


Ilustración 5. Última página del testamento de Kant

mi ánimo de creciente admiración y respeto a medida que medito y profundizo en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.»

Ya en vida se imprimieron algunas de sus lecciones universitarias; por ejemplo, *Logik* (1800), *Physische Geographie* (1802) y *Über Pädagogik* (1803). Más tarde se publicaron las lecciones

Über die philosophische Religionslehre (1821), *Die Metaphysik* (1821), *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* (1831) y *Ethik* (sólo en 1924). Sus primeras biografías no aparecieron hasta después de su muerte por deseo expreso de él mismo.

II. ¿QUÉ PUEDO SABER? LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

4. El programa de una crítica transcendental de la razón

4.1. *El campo de batalla de la metafísica* (Prólogo *a la primera edición)*

Kant designa la ciencia filosófica fundamental con el nombre de «filosofía transcendental». Para diferenciarla de la filosofía transcendental medieval, se puede hablar de filosofía transcendental crítica. Kant la desarrolla primero en referencia a la razón como facultad cognitiva. Él la denomina también razón teórica o especulativa, a diferencia de la razón práctica o facultad de querer.

Por eso la primera crítica puede llamarse más exactamente «crítica de la razón pura especulativa» (B XXII). El hecho de que Kant renunciase al adjetivo adicional indica que al redactar esta obra sólo pensó en una única crítica de la razón.

Aunque a veces la argumentación es sinuosa, la *Crítica de la razón pura* es globalmente una obra bien compuesta. El prólogo a la primera edición expone en cierto tono patético la trágica situación en que se encuentra la razón humana, una situación que está exigiendo su crítica, que guíe las siguientes investigaciones, y que sólo tras un gran rodeo encuentra solución en la segunda parte, dedicada a la dialéctica.

Kant presenta sin prolijas explicaciones la condición peculiar de la metafísica: ésta aparece como necesaria e imposible al mismo tiempo. A la razón humana se le formulan en efecto ciertas

cuestiones que no se pueden eludir, pero que tampoco admiten respuesta (A VII). Tales cuestiones no pueden eludirse porque la razón busca, ante la variedad de las observaciones y las experiencias, ciertos principios generales que revelen esa variedad, no como un caos, sino más bien como un todo estructural, como cohesión y unidad. Ya las ciencias naturales buscan tales principios, que luego unifican en teorías generales. La metafísica sólo pretende mantener la interrogación hasta el final, en lugar de suspenderla a medio camino. La interrogación concluye en ciertos principios que no están ya condicionados por otros principios; los principios últimos son incondicionales. Mientras la razón se mantiene en el terreno de la experiencia, encuentra siempre condiciones cada vez más remotas, pero nunca algo incondicionado. De ahí que, a fin de poner término a la interrogación, la metafísica «recurra a ciertos principios... que rebasan todo uso posible de la experiencia, y que sin embargo aparecen tan indubitables que incluso el hombre vulgar está de acuerdo con ellos» (A VIII). El último fundamento de la experiencia parece situarse más allá de toda experiencia. Por eso su indagación se llama metafísica; literalmente, más allá *(meta)* de la física, de la experiencia de la naturaleza.

El intento de obtener conocimientos independientemente de la experiencia precipita a la razón «en la oscuridad y en contradicciones» (ibíd.). Por un lado –dirá Kant más tarde– hay buenas razones para afirmar que el mundo tiene un comienzo, que existe Dios, que la voluntad es libre y que el alma es inmortal; por otro lado, encontramos también buenas razones para formular las afirmaciones contrarias. Como los principios afirmados deben formar la base de la experiencia, se ha intentado verificarlos en ésta. Pero la experiencia no puede ser un criterio en este sentido, ya que los principios metafísicos están, por definición, más allá de la experiencia.

Aquello que constituye la metafísica, el transcender la experiencia, es también la razón de que sea imposible como ciencia. No se trata de obstáculos externos que se opongan a la metafísica. Su propia esencia, el conocimiento al margen de la experiencia o conocimiento de la razón pura, es lo que se interpone en su camino; la metafísica se convierte así en campo de disputas interminables (A VIII).

La primera de las partes de litigio es la metafísica racionalista, representada en la época moderna por Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz, entre otros. Kant se refiere directamente a la metafísica escolástica de Wolff, que entonces prevalecía en las cátedras universitarias. Wolff considera la experiencia como fuente genuina de conocimiento, pero defiende la posibilidad de conocer algo sobre la realidad con el mero pensamiento (razón pura). Kant califica a los racionalistas de «dogmáticos y despóticos» porque imponen al hombre determinados supuestos básicos sin previa crítica de la razón; por ejemplo, que el alma es de naturaleza simple e inmortal, que el mundo tiene un comienzo y que Dios existe.

Las controversias de los dogmáticos entre sí sumen la metafísica en la anarquía y dan armas a la otra parte litigante, los escépticos, que envuelven «los fundamentos de todo conocimiento... en una incertidumbre artificial» (B 45) y «condenan la metafísica tras un juicio sumarísimo» (B XXXVI). Lo cierto es que los escépticos no pueden impedir que los dogmáticos tomen una y otra vez la palabra. Kant hace notar que John Locke (1632-1704) trató de acabar con todas las disputas mediante una «*fisiología* –literalmente: teoría de la naturaleza– del entendimiento humano» (A IX). John Locke, que rechaza en *An Essay concerning Human Understanding* (Ensayo sobre el entendimiento humano, 1690) la doctrina cartesiana de las ideas y principios innatos, defiende el empirismo, que reduce todo conocimiento a una experiencia interna o externa y niega por tanto los fundamentos extraempíricos del conocimiento. Y como quiera que David Hume, el filósofo cuyo escepticismo despertó a Kant del «sueño dogmático» (cf. capítulo 3.1), es también empirista (cf. B 127s), Kant planteará en la «dialéctica transcendental» el debate en torno a la metafísica como disputa entre el racionalismo y el empirismo.

Las controversias entre los dogmáticos, los escépticos y los empiristas llevan a esa indiferencia mental que, si no elimina las preguntas de la metafísica, las excluye al menos del campo de una filosofía que pretenda ser científica. Tal es la actitud de una filosofía ilustrada que desprecia la metafísica, antaño «reina de todas las ciencias» (A VIII). Pero la indiferencia ante la metafísica es insostenible, dice Kant; porque «esos presuntos indiferentistas..., si

Ilustración 6. Portada de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*

se ponen a pensar, recaen inevitablemente en afirmaciones metafísicas» (A X). Formulan enunciados sobre los últimos principios, sobre el fundamento empírico o supraempírico del conocimiento, toman partido –contradiciéndose– y alimentan el campo de batalla de la metafísica.

Kant no renuncia a las preguntas de la metafísica ni se suma a una de las partes contendientes. Sigue la única vía, aún inexplorada, que libera realmente la metafísica de su situación paradójica: el establecimiento de un tribunal. En lugar de la guerra aparece el proceso judicial, que examina las posibilidades de un conocimiento puramente racional, ratifica las aspiraciones legítimas y rechaza las pretensiones infundadas. Ese examen, discernimiento y justificación se llama «crítica» en el sentido original del término (en griego *krinein:* distinguir, juzgar, llevar ante el tribunal). La crítica kantiana que figura en el título de la obra no significa una condena de la razón pura, sino una «determinación de las fuentes, de la extensión y de los límites de la misma, pero todo partiendo de principios» (A XII). (Los primeros esbozos de crítica se encuentran en la pregunta de Locke y, después, de Hume: ¿Hasta dónde llega la capacidad cognitiva humana?)

Dado que un conocimiento independiente de la experiencia no puede tener, por definición, su fundamento en la experiencia, debe ser la razón pura la que investigue la posibilidad misma de un conocimiento puramente racional. En el tribunal que Kant erige para dirimir el caso «dogmatismo contra empirismo y escepticismo», la razón pura se sienta en su propia silla para juzgar. La *Crítica de la razón pura* es el autoexamen y la autojustificación de la razón al margen de la experiencia.

La razón manifiesta en la autocrítica su poder; pero este poder está al servicio de la autolimitación. En la primera parte de la *Crítica,* la estética y la analítica, se encuentra el código que permite un primer juicio en la disputa en torno a la metafísica: frente al empirismo se dan principios independientes de la experiencia, y cabe por ello un conocimiento rigurosamente universal y necesario; pero este conocimiento se limita, frente al racionalismo, al ámbito de la experiencia posible. En la segunda parte, la dialéctica, Kant aborda formalmente el proceso y da la sentencia definitiva. En relación con los objetos que rebasan toda experiencia, la razón resulta incompetente. Cuando se mueve exclusivamente en el ámbito de sus propios conceptos, llega a incurrir en contradicciones.

Kant recusa tanto el empirismo como el racionalismo; se dan unas ideas de la razón... pero únicamente como principios regulativos al servicio de la experiencia.

En el curso del autoexamen, la razón descalifica al racionalismo porque el pensamiento puro no puede conocer la realidad. Pero la razón descalifica también al empirismo. Kant admite que todo conocimiento comienza con la experiencia; pero de ahí no se sigue, como supone el empirismo, que el conocimiento proceda exclusivamente de la experiencia. Por el contrario, el conocimiento empírico resulta imposible sin ciertas fuentes al margen de la experiencia.

Una forma básica del conocimiento empírico consiste en la conexión de dos sucesos como causa y efecto. Locke derivó de la experiencia los conceptos de causa y efecto y admitió, sin embargo, un conocimiento que rebasa la experiencia. Kant califica esta actitud de «idealismo», en sentido de ilusión (*Schwärmerei*: B 127); ciertos supuestos fundamentales de la experiencia, como el principio de causalidad («todos los cambios se producen con arreglo al principio de causa y efecto») no son producto de la experiencia ni posibilitan un conocimiento que rebase ésta. Pero dichos supuestos tampoco nacen, como cree Hume, de la costumbre (psicológica) (ibíd.). Son universalmente válidos, y por eso Kant considera posible, frente al escepticismo, el conocimiento objetivo.

Demostrando la existencia de ciertas condiciones de la experiencia que son independientes de ésta, y por tanto universalmente válidas, Kant deja claro que la metafísica es posible; pero sólo lo es frente al racionalismo como teoría de la experiencia, no como una ciencia que transciende el ámbito de ésta; y, a diferencia del empirismo, no como teoría empírica, sino como teoría transcendental de la experiencia (cf. capítulo 4.5).

Kant, convencido de la importancia histórica de su crítica de la razón, habla triunfalmente de «erradicación de todos los errores» (A XII). Cree haber aclarado completamente las cuestiones «con arreglo a los principios» (ibíd.) y llega a afirmar que «no hay un solo tema metafísico que no quede aquí resuelto o que no encuentre la clave para su solución» (A XIII). Kant apunta sin duda demasiado alto. La idea de que «a la posteridad sólo le resta la tarea de sistematizarlo todo en forma didáctica» (A XX) aparece desmentida, no sólo por la historia de la filosofía posterior a Kant, sino también por la evolución del propio Kant hasta su *Opus postumum*. Pero es indudable que su programa de una crítica de la

razón y sus puntos capitales: el giro copernicano hacia el sujeto transcendental, la conexión de la teoría del conocimiento y la teoría del objeto, la demostración de los elementos apriorísticos de todo conocimiento y la distinción entre fenómeno y cosa en sí, suponen una profunda reforma de la filosofía primera, llamada tradicionalmente metafísica.

4.2. *La revolución copernicana* (Prólogo *a la segunda edición)*

En el primer *prólogo,* Kant intenta atraer la atención del lector. El *prólogo* a la segunda edición deja traslucir la serenidad de un autor que se siente seguro de sus ideas revolucionarias. Kant había publicado ya los *Prolegómenos* y había alcanzado una mayor claridad en algunos puntos. Como los problemas aparecen más despejados en la segunda edición, el *prólogo* se centra en la temática misma de la *Crítica.* Su idea básica es la revolución copernicana del pensamiento.

Kant trata de conducir la metafísica «al camino seguro de una ciencia» (B VII). Por eso la metafísica no puede empezar siempre desde el principio, sino que debe progresar. Pero los progresos sólo son posibles cuando se procede con un plan y un objetivo concretos y los expertos en la materia se ponen de acuerdo sobre el método a seguir. Ahora bien, en la metafísica falta un método reconocido unánimemente; por eso, y pese al esfuerzo bimilenario realizado, no cabe esperar progresos. Kant pretende ofrecer ese nuevo método en la *Crítica de la razón pura.* El escrito no incluye aún la metafísica misma, pero sí su presupuesto necesario; es un «tratado del método» (B XXII).

Tomando como ejemplo tres disciplinas: la lógica, la matemática y la ciencia natural, admitidas por todos como científicas, Kant muestra cómo encontraron el camino seguro de la ciencia. El caso más sencillo es el de la lógica, que al estudiar sólo «las reglas formales de todo pensamiento» (B IX), emprendió «desde tiempos remotos» (B VIII), concretamente desde Aristóteles, el camino seguro de la ciencia. Como en ella el entendimiento «sólo se ocupa de sí mismo y de su forma», la lógica es simplemente el «pórtico de las ciencias» (B IX) y desempeña en la crítica de la razón el papel de contraste negativo para las ciencias reales.

Las ciencias reales se ocupan de objetos. Tras una fase de ciegos «tanteos», éstas encuentran el camino seguro de la ciencia «gracias a la ocurrencia feliz de un individuo». Esa ocurrencia consiste en una «revolución en el modo de pensar» (B XI). Para la matemática, la revolución se produjo ya en la antigüedad y consiste en una norma que se practica en toda demostración geométrica: para los efectos de la ciencia, no basta ver simplemente una figura geométrica o perseguir su concepto; es preciso construir a priori esa figura con arreglo a conceptos propios (B XIs). Esta norma está cargada de consecuencias: de una cosa sólo se puede saber con plena certeza aquello que se ha puesto en su concepto; sólo mediante el pensar y el construir creadores resulta posible el conocimiento científico. Pero eso que se introduce en la cosa no puede proceder de las meras opiniones pesonales, ya que entonces se trataría de ocurrencias arbitrarias y no de un conocimiento objetivo. La matemática como ciencia nace pues de una condición aparentemente imposible: un supuesto subjetivo que, sin embargo, es objetivamente válido.

Kant descubre la misma estructura básica en la ciencia natural. También la física necesitó, para llegar a ser ciencia, una «revolución en el modo de pensar» (B XIII). Ésta consiste en la idea propuesta por el filósofo británico Bacon (1561-1626), pero verificada en experimentos de Galilei y de Torricelli, de que la razón sólo conoce en la naturaleza «lo que ella misma produce con arreglo a sus proyectos». Como confirman los científicos modernos en su práctica y en su teoría, el investigador no desempeña ante la naturaleza el papel «de un alumno que repite todo lo que el profesor quiere, sino el papel de un juez de oficio que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que él les formula» (ibíd.).

Para que también la metafísica alcance al fin el rango de ciencia, Kant propone igualmente una revolución en su modo de pensar que, como en el caso de la matemática y de la ciencia natural, suponga en el sujeto cognoscente una relación creadora con el objeto. Kant entiende su propuesta como una hipótesis, como un experimento de la razón que ha de justificarse por los resultados. Su filosofía transcendental no pretende en modo alguno, como se objeta a menudo, la infalibilidad, contra la primera condición de la actual teoría de la ciencia: la de ser refutable. Lo que ocurre es que la refutación de los proyectos de pensamiento transcendental

no puede hacerse con los recursos de las ciencias empíricas. Por tratarse de experimentos conceptuales de la razón, sólo pueden acreditarse en la razón o fracasar ante ella.

El experimento de la razón se acredita en dos fases. En primer lugar, Kant entiende que su propuesta permite fundamentar la objetividad de la matemática y de la ciencia natural (también matemática); esto se efectúa en la «estética transcendental» y en la «analítica transcendental». La *Crítica de la razón pura* contiene en sus dos partes una teoría filosófica de la matemática y de la ciencia natural matemática. Pero, frente a las tendencias del neokantismo a reducir la primera crítica de la razón a una «teoría de la experiencia» (Cohen 1924), el escrito tiene otra parte: la «dialéctica transcendental». Kant muestra en ella que en el modo de pensar tradicional el objeto de la metafísica, lo incondicionado, «no puede pensarse sin contradicción» (B XX). Con el nuevo modo de pensar, en cambio, desaparecen las contradicciones (antinomias). Ésa es la prueba en favor de la revolución kantiana: la razón se reconcilia consigo misma, de modo que el experimento puede considerarse positivo y la propuesta se ratifica como verdadera y fundada.

Kant compara su propuesta con la obra del astrónomo Copérnico; por ello ese experimento de la razón ha pasado a la historia como «revolución copernicana». Kant no hace consistir la importancia histórica de Copérnico en la refutación de una teoría astronómica tradicional. Copérnico lleva a cabo algo mucho más radical: supera la perspectiva de la conciencia natural, demuestra que la idea de que el sol gira alrededor de la Tierra es mera apariencia y encuentra la verdad en una nueva perspectiva, ya no «natural», del sujeto frente a su objeto: el movimiento del Sol y de los planetas. Kant persigue asimismo en la *Crítica de la razón pura* algo más que una refutación de teorías metafísicas. No se limita a superar el racionalismo, el empirismo y el escepticismo; funda sobre todo una nueva posición del sujeto respecto a la objetividad. El conocimiento no debe regirse ya por el objeto, sino que éste debe regirse por nuestro conocimiento (B XVI).

Esta exigencia puede parecer absurda a la conciencia natural. En efecto, sólo se habla de un conocimiento objetivo, frente a un conocimiento subjetivo, cuando se ven las cosas como son en sí; por tanto, cuando éstas son independientes del sujeto. La revolu-

ción mental de Kant exige que la razón humana se libere de su cerrazón en esta perspectiva natural: el realismo gnoseológico. La necesidad y la universalidad, elementos del conocimiento objetivo, no nacen, como solemos creer, de los objetos, sino que tienen su origen en el sujeto cognoscente. En cualquier caso, Kant no afirma que el conocimiento objetivo dependa de la constitución empírica del sujeto, de la estructura del cerebro, de la filogénesis del hombre y de las experiencias sociales. Tal afirmación apenas tendría sentido para Kant. Se trata de investigar unas condiciones del conocimiento objetivo que sean independientes de la experiencia, condiciones que se encuentran en la constitución preempírica del sujeto.

La revolución copernicana de Kant proclama que los objetos del conocimiento objetivo no aparecen por sí mismos, sino que deben ser alumbrados desde el sujeto (transcendental). Por eso no deben considerarse ya como cosas que subsisten en sí, sino como fenómenos. Al modificarse el fundamento de la objetividad y la teoría del objeto y al depender la teoría del objeto, u ontología, de una teoría del sujeto, no puede existir ya una ontología autónoma. Otro tanto cabe decir de la teoría del conocimiento. Lo substancial de la *Crítica de la razón pura* consiste en la limitación que establece por ambos extremos: una teoría filosófica del ente, de lo que una cosa (objetivamente) es, sólo puede elaborarse como teoría del conocimiento del ente, y una teoría del conocimiento sólo puede esbozarse como determinación del concepto de un ente objetivo.

4.3. *La metafísica como ciencia, o sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori* (Introducción)

Kant investiga el tipo de saber propio de la metafísica, el conocimiento de la razón pura, y el tipo de saber de la matemática y de la ciencia natural pura utilizando una doble división disyuntiva: 1) Los conocimientos son válidos a priori o a posteriori. 2) Los juicios son sintéticos o analíticos. La relevancia de ambas distinciones a nivel de teoría del conocimiento de teoría de la ciencia no ha disminuido hasta nuestros días. Sin embargo, las definiciones de Kant no resultan ya suficientemente exactas, y la

búsqüeda de conceptos precisos da lugar a dificultades que han hecho dudar a algunos pragmatistas, como M.G. White y Quine, de la utilidad de tales conceptos.

A priori - a posteriori

Kant se ocupa primero del empirismo. Expone la crítica de Locke a las ideas innatas de Descartes y afirma que, al menos en el orden temporal, «todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia» (B 1). Es cierto que algunos racionalistas, como Leibniz o Wolff, apenas dudarían en afirmar con Kant que sin «objetos que impresionen nuestros sentidos y generen en parte determinadas representaciones y en parte pongan en marcha la actividad del entendimiento» (ibíd.) no es posible el conocimiento. Pero Locke olvida (cf. XVIII 14) que el inicio temporal no significa que no se dé otra fuente de conocimiento que la experiencia. Por eso el empirismo que sostiene esta exclusividad incurre en una generalización indebida. Según Kant, la hipótesis de que «nuestro conocimiento empírico es un compuesto de lo que recibimos mediante las impresiones y lo que extrae de sí nuestra propia facultad cognitiva (siendo las impresiones sensibles una mera ocasión) (B 1) puede conciliarse con la primacía temporal de la experiencia y merece por ello ulterior investigación (B 1). Kant propone con esta hipótesis una vía media entre el empirismo de Locke y el racionalismo de Descartes.

Kant llama al conocimiento que tiene su origen en la experiencia «conocimiento a posteriori», por basarse en las impresiones sensibles; y al conocimiento que es independiente de toda impresión de los sentidos lo llama «conocimiento a priori», porque no se basa en la experiencia. A tenor de la crítica al empirismo y del programa de un conocimiento racional puro, Kant se interesa por aquellos conocimientos que son puramente apriorísticos, ya que «no contienen ningún elemento empírico», y que «no sólo son independientes de esta o aquella experiencia, sino de toda experiencia» (B 3).

Para distinguir entre el conocimiento puramente apriorístico y el conocimiento empírico, Kant indica dos notas que ya Platón y Aristóteles (por ejemplo, en *Analíticos segundos,* cap. I 2) intro-

dujeron para discernir el verdadero saber (*episteme:* ciencia) frente a la mera opinión *(doxa):* la estricta necesidad, en virtud de la cual algo no puede ser de otro modo que como es, y la generalidad absoluta, que «no permite excepción alguna» (B 4). Comoquiera que la experiencia sólo proporciona hechos, mas no la imposibilidad de que algo sea de otro modo ni la imposibilidad de una excepción, la generalidad absoluta y la estricta necesidad resultan ser las notas del *a priori* puro.

Analítico-sintético

El primer par conceptual «a priori-a posteriori» distingue los conocimientos, según su origen, en conocimientos de la razón y conocimientos de la experiencia. El segundo, «analítico-sintético», responde a la pregunta sobre el fundamento decisivo de la verdad de un juicio: «La razón justificante del enlace entre el sujeto y el predicado ¿está en el sujeto o fuera de él?» Aunque algunas explicaciones de Kant adolecen de un malentendido psicológico, Kant no entiende por «juicios» los actos psicológicos del juzgar, sino los enunciados o afirmaciones lógicos, es decir, el enlace (síntesis) se presenta con pretensiones de validez objetiva. Kant hace notar que el lenguaje formula los juicios en frases con sujeto y predicado; estos juicios dan lugar a la definición de juicios analíticos y juicios sintéticos. Como se dan juicios que no poseen la estructura sujeto-predicado, la definición de Kant exigiría una ampliación.

Kant designa como analíticos todos los juicios cuyo predicado se contiene implícitamente en el concepto del sujeto (B 10). Así considera como analíticamente verdadera la afirmación de que todos los cuerpos son extensos, porque se puede comprobar independientemente de la experiencia, por mero análisis del sujeto «cuerpo», que éste contiene en sí el predicado «extenso». De la verdad de los juicios analíticos deciden únicamente los conceptos del sujeto y del predicado y el principio de contradicción (B 12), que Kant considera como principio de toda la lógica formal (cf. B 189ss). Según Leibniz son analíticos los juicios que son verdaderos en todos los mundos posibles; según Kant la negación de dichos juicios implica contradicción. M.G. White y W.V.O. Qui-

ne señalan sin embargo que tales explicaciones son inútiles, ya que los conceptos de «mundo posible» y de «contradicción» requieren a su vez un examen.

Según Kant, «analíticamente verdadero» no equivale a «verdadero por definición», ya que él considera la definición exacta y completa como una condición más estricta; se pueden formar juicios analíticos con conceptos cuya definición exacta y completa no se conoce aún. Los juicios analíticos pueden versar sobre objetos que pertenecen al mundo de la experiencia y pueden afirmar, por ejemplo, que todo caballo blanco (*Schimmel*) es blanco, que ningún soltero está casado o –con Kant (B 192)– que un hombre inculto no es culto. Pero esa verdad afirmada no se decide en la experiencia, sino con ayuda de leyes lógicas elementales, teniendo en cuenta las reglas semánticas del idioma en que se formule la afirmación. Aunque las reglas semánticas constituyen hechos empíricos y pueden variar, los juicios analíticos son, según Kant, necesariamente verdaderos. La analiticidad, en efecto, no concierne a las reglas semánticas, sino –una vez supuestas tales reglas– únicamente a la relación entre el concepto del sujeto y el concepto del predicado. Si las reglas semánticas cambian y, por ejemplo, el término alemán *Schimmel* deja de significar «caballo blanco», tendríamos otro juicio, no analítico, a pesar de la igualdad del término.

Son sintéticos todos los juicios no analíticos, es decir, todas aquellas afirmaciones cuya verdad –supuestas las reglas semánticas– no se puede establecer únicamente con ayuda del principio de contradicción, y más en general, de las leyes lógicas. Los juicios analíticos se limitan a explicitar el sujeto mediante el predicado; los juicios sintéticos, en cambio, amplían el conocimiento del sujeto.

La doble distinción «analítico-sintético» y «a priori-a posteriori» permite cuatro posibilidades de combinación: 1) juicios analíticos a priori, 2) juicios analíticos a posteriori, 3) juicios sintéticos a priori y 4) juicios sintéticos a posteriori. Dos de ellas, la 1 y la 4, no ofrecen dificultad, mientras que una tercera posibilidad queda descartada, la 2. Los juicios analíticos son válidos a priori por su propio concepto (posibilidad 1), y por eso no pueden darse juicios analíticos a posteriori (posibilidad 2). La afirmación de que la extensión (sintética) del conocimiento humano se pro-

duce mediante la experiencia es algo obvio y no ofrece ninguna dificultad; los juicios empíricos (posibilidad 4) son siempre sintéticos (B 11); su fundamento justificante es la experiencia.

A diferencia de los juicios analíticos a posteriori, los juicios sintéticos a priori (posibilidad 3) son posibles conceptualmente. La cuestión de si esa posibilidad conceptual puede realizarse, de si hay de hecho juicios sintéticos a priori y, por tanto, una ampliación del conocimiento previa a toda experiencia es la cuestión que decide sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia. En efecto, a diferencia de la lógica, la metafísica debe ampliar el conocimiento humano; sus enunciados son sintéticos. Teniendo en cuenta que la metafísica consiste en un conocimiento puramente racional, no cuenta con la experiencia como fundamento justificativo; sus juicios son válidos a priori. Así reza la pregunta fundamental de la *Crítica de la razón pura:* «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» Se trata de la «pregunta clave» de la filosofía. De la respuesta que se le dé depende que la filosofía tenga o no un objeto de investigación y que una de las ciencias analíticas y empíricas pueda o no proporcionar un conocimiento genuinamente filosófico.

A primera vista un conocimiento independiente de la experiencia y al mismo tiempo sintético resulta insólito y por eso la posibilidad de una filosofía autónoma parece remota. Sin embargo las posibilidades aumentan si se producen juicios sintéticos a priori, no sólo en la metafísica, sino en todas las ciencias teóricas, como afirma Kant. Entonces el conocimiento de la metafísica no se sale del «continuo de las ciencias». El empirismo lógico (Schlick, Carnap, Reichenbach) afirmará en su primera fase que ya el concepto de un conocimiento sintético a priori es contradictorio, pues la lógica y la experiencia son las únicas fuentes de conocimiento. Pero posteriormente admitirá que las ciencias empíricas contienen proposiciones (concretamente las que anuncian leyes) que la experiencia se limita, cuando más, a confirmar o que incluso contradice, y que no puede fundamentar.

Según Kant, la geometría y más en general la matemática, poseen un carácter sintético a priori, comenzando por los axiomas, por ejemplo, que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos (B 16). Aunque los teoremas matemáticos se puedan deducir de los axiomas por vía puramente lógica en la medida en que

se presentan como proposiciones analíticas, sólo son válidos sin embargo bajo el supuesto de los principios sintéticos; por eso Kant afirma que «los juicios matemáticos son en general sintéticos» (B 14). En el caso de la ciencia natural (física), sus proposiciones poseen un carácter sintético a priori. Kant aduce como ejemplos algunos elementos de la física clásica: el principio de la conservación de la materia, el de la igualdad entre la acción y la reacción y el tercer axioma de Newton (B 17s).

Habida cuenta de que la matemática y la ciencia natural deben su validez objetiva a elementos independientes de la experiencia, la pregunta fundamental de la *Crítica* sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori se desdobla en las dos preguntas parciales: 1. ¿Cómo es posible la matemática pura? 2. ¿Cómo es posible la ciencia natural pura? A ellas se añade una tercera pregunta básica: ¿Cómo es posible la metafísica como ciencia? Kant responde a las dos primeras preguntas en la estética transcendental y en la analítica transcendental. La primera parte de la *Crítica* ofrece pues una teoría de la ciencia matemática y de la ciencia natural, mas no una teoría empírico-analítica, sino crítico-racional. Por lo demás, la *Crítica* desarrolla una teoría de las ciencias no filosóficas que se ciñe exclusivamente a la matemática y a la ciencia natural matemática. En efecto, según Kant, sólo estas ciencias son ejemplos inequívocos de conocimiento objetivo. No toma en consideración las ciencias de la historia, de la literatura y de la sociedad. Esta restricción no obedece sólo a que éstas estaban poco desarrolladas en tiempo de Kant. Éste posee un concepto muy riguroso de ciencia, que no abarca todo lo que actualmente se califica de tal. La «auténtica ciencia» requiere que su certeza sea apodíctica. «El conocimiento que puede contener la certeza meramente empírica es un saber en sentido impropio» (MAN, I IV 468). Kant afirma en la *Crítica* que aquel mundo real que nosotros calificamos de objetivo frente a todos los mundos presuntos o subjetivos, coincide con el mundo de la matemática y de la ciencia natural matemática.

Una de las razones básicas del éxito y de la influencia duradera de la *Crítica de la razón pura* estriba en esta doble circunstancia: en primer lugar, Kant no sólo reconoce la primacía de la matemática y de la ciencia natural matemática, sino que la fundamenta filosóficamente; y en segundo lugar, en el curso de la fun-

damentación descubre que ciertos elementos y supuestos de las matemáticas y de la física no proceden de la investigación científica, sino que ésta los presupone ya. Así la misión secular que se encomendó a la filosofía con el nacimiento de la ciencia natural matemática encuentra una solución que respeta dos extremos: el impulso investigador de las distintas ciencias autónomas, que recusan toda imposición filosófica, y la herencia metafísica de la filosofía, que determinó la historia cultural de Occidente desde los griegos partiendo de las «verdades eternas».

La fundamentación filosófica de la investigación científica autónoma no es para Kant un fin en sí. Los matemáticos, científicos de la naturaleza y teóricos de la ciencia, que se ocupan de la *Crítica de la razón pura,* olvidan fácilmente que Kant intenta averiguar cómo es posible la metafísica como ciencia; tal es la tercera y capital pregunta parcial. La indagación de los elementos sintéticos a priori de las matemáticas y de la ciencia natural ofrece la base para ello. Las condiciones que hacen posible una objetividad incuestionable, la de las matemáticas y la ciencia natural, son las que deciden si puede darse un conocimiento objetivo al margen de toda experiencia, si puede darse la metafísica como ciencia. Kant aborda esta cuestión en la segunda parte de la *Crítica:* la dialéctica transcendental. También se ocupa aquí de una «realidad», la «metafísica como tendencia natural», que en el ámbito del conocimiento predispone a la ilusión. La razón humana cree que puede conocer ciertos objetos que transcienden toda experiencia. Pero todos sus intentos –las «preguntas naturales» sobre el comienzo del mundo, sobre la existencia de Dios, etc.– llevan a contradicciones. Tales cuestiones sólo pueden resolverse si se admite el resultado de la revolución copernicana: la distinción entre fenómeno y cosa en sí, y se limita el conocimiento objetivo al ámbito de la experiencia posible.

4.4. *¿Contienen las matemáticas juicios sintéticos a priori?*

Ya Leibniz había creído que las matemáticas sólo podían fundamentarse partiendo de definiciones y del principio de contradicción (*Nouveaux essais sur l'entendement humain,* libro IV, cap. VII) y que eran por tanto una ciencia analítica. La negación

del carácter sintético a priori de las matemáticas es ya una opinión común en la investigación actual. El matemático y filósofo Gottlob Frege (1848-1925) y el matemático David Hilbert (1862-1943) defendieron el carácter analítico de las matemáticas; el primero con el argumento de que el concepto de número y, a través de él, los conceptos fundamentales básicos de la aritmética se pueden definir perfectamente con instrumentos meramente lógicos (*Grundlagen der Arithmetik,* Fundamentos de la aritmética, 1884); y Hilbert, con la axiomatización de la aritmética y la geometría. A través de los *Principia Mathematica* de los filósofos y matemáticos A.N. Whitehead (1861-1947) y B. Russell (1872-1970) y por influencia del filósofo Rudolf Carnap (1891-1970), la tesis del carácter analítico de las matemáticas pasó a la filosofía analítica, y desde entonces se admite como prácticamente indiscutible.

En el otro extremo Albert Einstein (1879-1955) afirma a la luz del desarrollo de las geometrías no euclidianas y de su aplicación en la teoría general de la relatividad que los axiomas de la geometría son enunciados empíricos, mientras que el físico Henri Poincaré (1854-1912) los considera como meras convenciones; en ambos casos los axiomas pierden su carácter apriorístico. Los matemáticos y los filósofos niegan pues el carácter sintético de las matemáticas, y los científicos su carácter a priori. Contrariamente a lo que podría parecer, ambas corrientes pueden conciliarse entre sí. Es preciso distinguir entre la geometría matemática (pura) y la geometría física (aplicada). La geometría matemática puede ser válida a priori, pero sólo porque es analítica. La geometría física pasa a ser en cambio un sistema de hipótesis empíricamente verificables sobre las propiedades del espacio físico. Esta geometría es sintética, pero sólo porque descansa en la experiencia, y por tanto renuncia a su pretensión apriorística. Tanto la geometría matemática como la geometría física pierden el carácter de conocimientos sintéticos a priori, por lo cual la concepción de Kant aparece actualmente como «radicalmente falsa».

Teniendo en cuenta que Kant contempla la matemática pura, la tesis del carácter empírico de la geometría aplicada nada dice contra él. Pero la afirmación del carácter analítico de la matemática pura tampoco es tan clara como supuso la filosofía analítica durante mucho tiempo. Sugieren ya lo contrario dos corrientes matemáticas influyentes: la escuela intuicionista del holandés

L.E.J. Brouwer (1881-1966) y la concepción constructivista (operativa) de Paul Lorenzen (*Einführung in die operative Logik und Mathematik*, 1955) o de E. Bishop (*The Foundations of Constructive Mathematics*, 1967). Incluso entre los filósofos que se inclinan hacia el pensamiento analítico, como por ejemplo J. Hintikka, antes que éste E.W. Beth y, siguiendo a ambos, Brittan (cap. 2-3), se considera el carácter analítico de las matemáticas con escepticismo. El argumento principal de Hintikka reza así: Las matemáticas suponen intuiciones y representaciones individuales; ni unas ni otras pertenecen a la lógica, y por eso las matemáticas no son exclusivamente analíticas. Según K. Lambert y C. Parsons (cf. Brittan, 56ss), hay entre los axiomas de la geometría algunas proposiciones existenciales (por ejemplo, «se dan al menos dos puntos»); pero las verdades lógicas, que son válidas en todos los mundos posibles según Leibniz, no contienen proposiciones existenciales; las proposiciones existenciales de las matemáticas no son válidas «en todos los mundos posibles», sino sólo en todos los mundos «realmente posibles».

Según Brittan (69ss) la analiticidad de la geometría pura se puede entender en tres aspectos, pero no es convincente en todos ellos. En un primer sentido cabe considerar la geometría pura como analítica, porque lo contrario de las proposiciones geométricas sería contradictorio. No ocurre así sin embargo, ya que el axioma de las paralelas, por ejemplo, es discutible; de ese modo quedan descartadas las proposiciones de la geometría euclidiana, no de toda geometría; y más bien se justifica una nueva geometría, no euclidiana. (Se dan, en correspondencia, dos teorías de los conjuntos, ninguna de ellas contradictoria en sí misma.) En un segundo sentido la geometría pura es analítica porque sus proposiciones se pueden deducir con ayuda de definiciones y mediante la lógica. La geometría sería entonces una verdad puramente lógica y tendría que valer para todos los mundos posibles; pero esto no cuadra con la geometría euclidiana. En otros términos: si las proposiciones de la geometría fuesen verdaderas en el plano puramente lógico, tendrían que serlo en todas las interpretaciones, pero en algunas interpretaciones de constantes no lógicas las proposiciones geométricas aparecen como verdaderas y en otras como falsas. Cabe considerar por último la geometría pura como un conjunto de proposiciones no interpretadas y, por tanto, que

no hablan de puntos, líneas y superficies, sino de *P's, S's, B's*, etc., es decir, de conceptos elementales de una teoría axiomatizada (en el sentido de Hilbert). En este caso una proposición se considera como analítica porque no está interpretada, está «vacía» y «sin contenido», y la geometría matemática se convierte en una ciencia analítica, ya que no afirma ningún contenido concreto. Brittan ha objetado a esto que se confunde una distinción –la establecida entre las proposiciones no interpretadas y las interpretadas– con un argumento. Pero es más importante la objeción de que las proposiciones no interpretadas no constituyen aún una geometría, pues no tratan de conceptos y relaciones espaciales. Sólo la interpretación espacial (interpretación de primer grado) de los axiomas hace de un conjunto de proposiciones no interpretadas una geometría, mientras que la interpretación (segundo grado) de la geometría matemática lleva a una geometría física. A la vista de estos argumentos hay buenas razones, también según Frege, Hilbert y Russell, para considerar las matemáticas como ciencia no analítica y la matemática pura como un conocimiento sintético a priori. (Los argumentos propios de Kant se expondrán en el próximo capítulo.)

Si a pesar de todo se considera la matemática pura como analítica, ¿qué consecuencias se siguen para la *Crítica de la razón pura*? Según Kant, la tesis del carácter sintético a priori de la matemática tiene doble relevancia. En primer lugar, se trata de acreditar una ciencia problemática con otras ciencias reconocidas. Para despejar las dudas sobre la metafísica, Kant observa que al menos el modelo enunciativo de una metafísica científica, que es el de los juicios sintéticos a priori, está fuera de toda duda. El modelo se encuentra allí donde prácticamente nadie, desde la antigüedad, puso en cuestión la cientificidad: en la matemática. Esta observación puede despejar las dudas sobre la posibilidad de una metafísica científica, mas no puede garantizar su cientificidad efectiva. A la inversa, una metafísica científica podría ser posible aunque no se diera en otros ámbitos ningún conocimiento sintético a priori. La respuesta a la pregunta capital de la primera *Crítica* –si es posible una metafísica científica– no depende pues del carácter sintético a priori de la matemática.

En segundo lugar, la tesis del carácter sintético a priori de la matemática justifica que la crítica de la razón como teoría del co-

nocimiento objetivo indague los presupuestos apriorísticos de todo conocimiento. Si el conocimiento objetivo es sintético a priori, sus presupuestos deben serlo también. Pero toda vez que los presupuestos se hallan en un plano más profundo que el conocimiento mismo, Kant podría tener razón en su afirmación sobre los presupuestos sintéticos aun cuando su hipótesis gnoseológica sobre el carácter cognitivo de la matemática no fuera correcta.

4.5. *El concepto de lo transcendental*

Kant califica de «transcendental» la investigación que lleva a cabo para dar respuesta a la triple pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Este concepto decisivo para la crítica de la razón está expuesto a «enormes malentendidos» (Vaihinger, I 467). Al igual que los términos «transcendente» y «transcendencia», la palabra «transcendental» viene del latín *transcendere,* que literalmente significa «traspasar un límite». Si los términos «transcendente» y «transcendencia» sugieren un mundo más allá de nuestra experiencia, Kant rechaza la idea de que el más allá, el mundo suprasensible, sea un ente objetivo que pueda dar lugar a un conocimiento válido en la esfera de lo teórico. Es verdad que también la investigación transcendental de Kant supera la experiencia. Pero el sentido de esa superación se invierte. Kant gira –al menos en un principio– hacia atrás, no hacia adelante. No busca «en la lontananza» o «en las alturas», detrás de la experiencia, un «trasmundo» que Nietzsche pone en solfa como objeto de la filosofía tradicional. Kant trata de descubrir aquellas condiciones de la experiencia que preceden a ésta. En lugar del conocimiento de otro mundo, busca el conocimiento originario de éste y de nuestro saber objetivo. Kant investiga la estructura profunda, preempíricamente válida, de toda experiencia, estructura que él cree adivinar –a tenor del experimento racional de la revolución copernicana– en el sujeto. La crítica de la razón busca en su «paso atrás» reflexivo los elementos apriorísticos que constituyen la subjetividad teórica.

El concepto de lo transcendental adquirió con Kant un carácter de obviedad que impide preguntar por su origen. Ya a finales del siglo XVIII se afirmaba que el concepto fue introducido por

Kant. Pero éste lo encontró en la filosofía de la edad media. Ésta entiende por transcendentales o *transcendentia* aquellas determinaciones últimas del ente que sobrepasan los límites de su división en especies y géneros y se aplican sin restricciones a todo lo que es. Tiene carácter transcendental aquello que presuponemos al concebir el ente como tal: *ens,* la entidad del ente; *res,* la taleidad o coseidad; *unum,* la unidad e indivisibilidad interna; *verum,* la cognoscibilidad y referencia a la mente; *bonum,* lo valioso y apetecible.

Antes de Kant existió algo más que la «filosofía transcendental de los antiguos» (B 113), que él no conoció. La metafísica de los siglos XVII y XVIII, especialmente la de Wolff y Baumgarten, habla también de lo transcendental. Wolff emplea la expresión tanto en su acepción antigua, primariamente ontológica, como con un nuevo significado, más bien gnoseológico, en el marco de la cosmología transcendental por él creada. Baumgarten, cuya metafísica es objeto de constante discusión por parte de Kant en sus lecciones de cátedra, entiende por «transcendental» algo equivalente a «necesario» o «esencial»; apenas cabe hablar aquí de un *transcendere* ni siquiera en sentido impropio (Hinske 1968, 107). Una de las aportaciones nada desdeñables de Kant fue el haber devuelto a un concepto gastado, no sin un laborioso proceso de clarificación, el significado de «superación» y haberle dado un nuevo sentido desde su propia problemática. A pesar de todas las vacilaciones, nada extrañas en un concepto con tanta carga tradicional, el término «transcendental», ya aligerado de lastre, adquiere de nuevo en Kant el rigor de un concepto filosófico. De acuerdo con el giro copernicano, el significado ontológico y el significado gnoseológico aparecen así ensamblados.

En la introducción a la *Crítica,* Kant califica de transcendental todo conocimiento que se ocupa no de objetos sino de nuestro modo de conocerlos a priori (es decir de nuestros conceptos a priori de los objetos: A 11s) (B 25). El conocimiento transcendental es una teoría de la posibilidad del conocimiento a priori o, más brevemente, una «teoría del apriori» (Vaihinger, I 467). Esto no significa, según explicará Kant más adelante, que todo conocimiento a priori sea transcendental. También la matemática y la ciencia natural son, según Kant, conocimientos a priori o contienen elementos del mismo. Transcendental significa en la *Crítica*

aquel conocimiento «gracias al cual podemos saber que y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) se aplican a priori o son posibles a priori» (B 80).

Con las partículas «que» y «cómo» indica Kant la doble tarea del conocimiento transcendental. Éste demuestra en primer lugar que ciertas representaciones «no son de origen empírico» (B 81) e indica en segundo lugar «cómo es posible referirlos sin embargo a priori a objetos de la experiencia» (ibíd.). En virtud de la primera condición todos los presupuestos empíricos del conocimiento humano, por importantes que puedan ser, quedan excluidos del programa de la filosofía transcendental; sólo el conocimiento no empírico de la experiencia es transcendental. En virtud de la segunda condición las proposiciones de la matemática y de la ciencia natural constituyen un objeto, mas no una parte integrante de la teoría transcendental; se llaman transcendentales aquellos presupuestos que no poseen carácter matemático ni físico y que, sin embargo, «intervienen» cuando hacemos matemática o física.

Una interpretación que desatienda esta doble tarea de la investigación transcendental no se ajusta a la idea básica de la *Crítica;* un pensamiento sistemático que no la tenga en cuenta no puede calificarse de transcendental en sentido kantiano. En razón de esta doble tarea, la estética transcendental (sólo en la segunda edición) y la analítica transcendental de los conceptos se dividen en dos partes capitales. Kant explora en el sujeto, dentro del marco de una exposición o deducción «metafísica», ciertas representaciones a priori, para mostrar después, mediante la exposición o deducción «transcendental» en sentido estricto, cómo dichas representaciones a priori son indispensables para un conocimiento objetivo.

Un esclarecimiento de los presupuestos no empíricos de todo conocimiento objetivo no incrementa el conocimiento de los objetos. Por eso la crítica transcendental no entra en concurrencia con las ciencias particulares, como tampoco con las «protociencias» y las teorías de la ciencia. Las ciencias particulares tratan de conocer su objeto específico; las protociencias introducen los conceptos básicos necesarios; las teorías de la ciencia clarifican la formación de conceptos y los métodos. La crítica transcendental en cambio pregunta si el esfuerzo de cada ciencia por encontrar co-

nocimientos de objetos específicos y por verificar las hipótesis es racional, es decir, fundamentalmente posible. La crítica evita la pregunta habitual sobre proposiciones verdaderas y proposiciones falsas y pregunta si y cómo puede haber una relación objetiva, verdadera, con los hechos. Investiga cómo se puede pensar sin contradicciones ni aporías la verdad del conocimiento objetivo entendida como norma general y necesaria.

La *Crítica* de Kant contiene, en sentido transcendental, una «lógica de la verdad» (B 87). No busca en lo semántico el significado de la «verdad», ni en lo pragmático un criterio para decidir qué (sistemas de) proposiciones son verdaderas. En un grado más radical, la primera parte de la *Crítica* aborda la posibilidad fundamental de la verdad y la pregunta sobre cuáles son los objetos que permiten enunciar una proposición verdadera. Kant admite la definición tradicional de la verdad como adecuación (correspondencia) entre el pensamiento y el objeto; pero hace constar que, a tenor de la revolución copernicana, el objeto no es algo «en sí», independiente del sujeto, sino que está constituido por las condiciones a priori del sujeto cognoscente.

La constatación de las condiciones preempíricas del conocimiento objetivo se combina con la constatación de sus límites. En este sentido, la utilidad de la crítica de la razón «en el plano especulativo es sólo negativa». La crítica sirve «no para la aplicación, sino sólo para el esclarecimiento de nuestra razón» (B 25).

Aunque Kant hizo algunas notables aportaciones a la investigación de las ciencias naturales en su período pre-crítico (cf. arriba, capítulo 2.2), la *Crítica* no intenta ya ampliar el saber científico. Pero esto no significa, como suele objetarse, que la *Crítica* sea «irrelevante en el fondo». Es cierto que no promueve directamente el saber objetivo, sino el «saber del saber objetivo». Pero en primer lugar puede tener importancia, con su debate sobre los fundamentos, para las diversas ciencias particulares. En segundo lugar la reflexión transcendental permite alcanzar un conocimiento de segundo grado; la ciencia se hace transparente a sí misma y se concibe como racional.

La ciencia lleva consigo la pretensión de un conocimiento objetivo. Esta pretensión es negada por los excépticos, desde la antigüedad hasta David Hume, como algo injustificado; ellos afirman que no se da un conocimiento objetivo, esto es, universal y

necesario. En esta situación, la crítica transcendental considera la pretensión de objetividad como algo condicionado, como una consecuencia cuya condición o razón justificativa ella indaga. Si la búsqueda tiene éxito, la pretensión de conocimiento objetivo puede considerarse como justificada en un doble aspecto. El fundamento legitimador del conocimiento (según Kant, las formas de la intuición pura, los conceptos y principios puros) muestra en primer lugar que es posible un conocimiento objetivo; y en segundo lugar, en qué consiste éste. Al margen de ciertas oscuridades, o incluso quizá contradicciones, Kant no parte, como se afirma en el neokantismo, de la matemática y de la ciencia natural como un hecho indiscutible. Sería una suposición dogmática, inconciliable con la idea de la crítica de la razón. Kant arranca más bien de la idea de que la ciencia o el conocimiento objetivo consiste en un saber universal y necesario. Luego, de acuerdo con los escépticos, se pregunta si puede darse tal conocimiento. Su respuesta ofrece dos aspectos: Primero, es posible un conocimiento universal y necesario sobre la base de intuiciones, conceptos y principios puros; pero en segundo lugar sólo como matemática y como física (ciencia natural universal). En una palabra: la cientificidad de la matemática y de la física no es premisa, sino conclusión; no es base argumentativa, sino meta demostrativa.

En esta tarea la objetividad presenta dos sentidos relacionados entre sí. Por una parte (en sentido veritativo) la «objetividad» designa el hecho de conocer el mundo real, y por tanto de su validez, no sólo para este o aquel sujeto sino intersubjetivamente, es decir, su validez universal y necesaria. Por otra parte (en sentido referencial) la «objetividad» expresa la referencia del conocimiento a objetos reales, a hechos y no a ficciones o meras fantasías. Así, el primer significado presupone el segundo. Sólo porque en el conocimiento objetivo se aprehenden hechos (objetos) cabe formular enunciados objetivos. Como este significado es más fundamental, Kant se interesa por él en primer lugar.

5. La estética transcendental

La estética transcendental de la primera *Crítica* no es una teoría de la belleza o del gusto estético (cf. más adelante, capítulo 13.2), sino una ciencia de los principios de la sensibilidad o de la intuición (en griego, *aisthesis*) a priori. Como parte de la crítica transcendental, no estudia la intuición en general sino únicamente sus formas puras: el espacio y el tiempo como fuentes de conocimiento. Por eso, no hay que cargar a cuenta de Kant sino a una falsa expectativa el que esta parte no aborde ciertos problemas de una teoría general de la intuición.

La estética transcendental en su figura definitiva tiene dos partes claramente diferenciadas. En la exposición metafísica Kant muestra que el espacio y el tiempo son formas puras de la intuición; en la exposición transcendental muestra que esas formas posibilitan el conocimiento sintético a priori. La estética transcendental ofrece así una nueva solución en la disputa de la filosofía moderna sobre la esencia del espacio y el tiempo y contiene además la primera parte de la fundamentación kantiana de la matemática y de la ciencia natural.

La posibilidad de un conocimiento a priori mediante conceptos generales del entendimiento es algo comúnmente admitido antes y después de Kant. Pero la tesis de que la intuición, y por tanto la sensibilidad, implica igualmente ciertos elementos no empíricos y que tales elementos son imprescindibles para la matemática y la física es una aportación propia de Kant. Por eso la estética transcendental, pese a todos los problemas que ha provocado (cf. Vaihinger, II), constituye una de las partes más originales de la primera *Crítica* de la razón.

5.1. *Las dos fuentes del conocimiento: sensibilidad y entendimiento*

Kant, siguiendo a Baumgarten, distingue entre facultad cognitiva inferior y facultad cognitiva superior: la sensibilidad y el entendimiento (que a veces llama razón) en el sentido lato del término. Paralelamente a las tres partes de la lógica tradicional, la facultad cognitiva superior se articula en entendimiento en sentido estricto («conceptos»), facultad de juzgar («juicios») y razón en sentido estricto («conclusiones») (cf. B 169). La *Crítica de la razón pura* adopta esta división. Comienza con 1) la teoría de la sensibilidad en la estética transcendental; sigue –dentro de la analítica transcendental– con 2) la analítica de los conceptos y 3) la analítica de los principios; y finaliza con 4) la teoría de las conclusiones racionales en la dialéctica transcendental.

La estética transcendental comienza afirmando que el conocimiento –considerado en el plano lógico, no psicológico– se debe a la acción conjunta de dos fuentes: la sensibilidad y el entendimiento. Ambas facultades son legítimas y están referidas una a otra.

1) La intuición, que aprehende algo concreto, constituye la relación inmediata del conocimiento con los objetos y es el punto de referencia de todo pensamiento. La intuición supone un objeto dado. La única posibilidad para que el hombre perciba objetos está en la sensibilidad receptiva, en la capacidad de las facultades sensitivas para ser afectadas por objetos; gracias a ella podemos ver, oír, oler, gustar y tocar. (Kant se pronuncia explícitamente sobre la sensibilidad y sobre los cinco sentidos en el primer libro de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*) Sólo la sensibilidad receptiva posibilita al hombre las intuiciones. Una intuición activa, espontánea e intelectual, es decir, una visión creadora, es algo ajeno al hombre. La acción del objeto en las facultades sensitivas se llama sensación; ésta constituye la materia de la sensibilidad. Cuando falta la acción formadora del entendimiento, el objeto de la sensibilidad es lo indeterminado pero determinable; ese objeto constituye el material cognitivo. La sensibilidad supone como fundamento necesario la finitud del conocimiento humano. El hombre no puede producir por sí mismo ni proyectar ante sí los objetos de conocimiento, como la razón infinita de Dios. Está ligado a los objetos dados. La constatación de que también nuestros conceptos del entendimiento puro están referidos a la sensibilidad y de que, por tanto, no es posible conocer nada sin los sentidos, es un descubrimiento que supone en Kant el tránsito de la posición precrítica a la crítica.

2) La mera recepción de algo dado no es ningún conocimiento. El conocimiento no consiste en reproducir las sensaciones, sino en elaborarlas. Para ello se requieren los conceptos, que proceden del entendimiento en sentido estricto y ayudan a pensar las sensaciones, es decir a reunirlas y ordenarlas de acuerdo con ciertas normas.

Kant no se detuvo en legitimar el supuesto de que «hay dos fuentes en el conocimiento humano» (B 29). Se limita a presumir que la sensibilidad y el entendimiento «nacen quizá de una fuente común, pero desconocida» (ibíd.). La ausencia de una derivación ulterior responde a la intención kantiana de efectuar una crítica de la razón que no intenta ofrecer una «fundamentación última» del conocimiento, como Descartes, el idealismo alemán o Husserl. Pero demuestra también que una crítica de la razón no constituye la última palabra de la filosofía. En todo caso la tesis inicial de Kant encuentra una justificación indirecta en la realización de la tarea fundamental de eludir las aporías del empirismo y el racionalismo mediante una nueva posición mediadora. En cambio la idea de la sensación como un «efecto» del objeto suscita ciertas dificultades de fondo que, ya según la opinión de F.H. Jacobi, Fichte y Schelling, no pueden superarse sin transcender la *Crítica.*

Reconociendo el papel de la sensibilidad, Kant da la razón al empirismo en su concepción fundamental de que el conocimiento humano depende de algo dado previamente, y excluye el racionalismo puro. Constatando la necesidad del entendimiento, Kant se suma al racionalismo en su tesis de que sin el pensamiento no es posible el conocimiento, y critica el empirismo puro; expresado en términos modernos: Kant está contra la separación estricta entre lenguaje de observación y lenguaje de teoría, ya que todo conocimiento, incluido el saber cotidiano, contiene elementos teóricos (conceptuales): «Sin la sensibilidad no se nos daría ningún objeto y sin entendimiento no podríamos pensar ningún objeto. Los pensamientos sin contenido están vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas» (B 75; cf. B 33).

Con la distinción de ambas fuentes del conocimiento, en referencia mutua, Kant rechaza la idea leibniziana de una diversidad de simple grado entre la sensibilidad y el entendimiento. Frente a Leibniz no considera la intuición como un pensamiento imperfecto, carente de claridad. Kant afirma que la intuición tiene otro origen; nace de la sensibilidad, una fuente independiente del entendimiento e imprescindible para todo conocimiento. El olvido de este hecho constituye, según Kant, el fundamento de la metafísica leibniziana, y su esclarecimiento supone la refutación de dicha metafísica.

3) En la segunda parte de la analítica transcendental Kant investiga otra facultad cognitiva: el juicio, la capacidad de subsumir conceptos del entendimiento conforme a determinadas reglas.

Kant encuentra en las tres facultades, que son imprescindibles para el conocimiento humano, ciertos elementos no empíricos: en la sensibilidad, las formas puras de la intuición; en el entendimiento, los conceptos puros o categorías; y en el juicio, los esquemas transcendentales y los principios del entendimiento puro.

Sinopsis de las tres facultades cognitivas

Sensibilidad	*Entendimiento*
El objeto es *dado* mediante una *afección* de las facultades sensitivas.	El objeto, una pluralidad intuitiva indeterminada, es *pensado*, es decir, *determinado*.
La capacidad de las facultades sensitivas para ser afectadas se llama *sensibilidad* (receptividad). El efecto del objeto, materia de la sensibilidad, se llama *sensación*.	La capacidad de determinar un objeto, es decir de producir representaciones espontáneamente, se llama *entendimiento*, la facultad de los conceptos (reglas).
La relación con el objeto mediante la sensación es una relación *empírica* (a posteriori).	La relación con el objeto mediante las categorías del entendimiento se llama relación *pura* (a priori).

El objeto indeterminado (conceptualmente) de una intuición empírica es el *fenómeno*.	El objeto como fenómeno determinado por el entendimiento se llama *objeto*.
Las formas puras de la intuición son el *espacio* y el *tiempo*.	Los conceptos puros del entendimiento son las *categorías*.

Juicio

El *juicio* es la facultad de subsumir algo según ciertas reglas, es decir de discernir si algo queda incluido o no en una regla dada. Las condiciones de posibilidad para aplicar conceptos puros del entendimiento a los fenómenos son determinaciones temporales transcendentales; son tanto conceptuales como sensibles: los *esquemas transcendentales*, un producto transcendental de la imaginación.

A cada categoría corresponde una modificación de la intuición del tiempo; por ejemplo el esquema de la substancia corresponde a la permanencia en el tiempo; el esquema de la necesidad, a la existencia de un objeto en todo tiempo.

Los juicios sintéticos, que derivan de los conceptos puros del entendimiento según las condiciones de los esquemas a priori y se presuponen en todos los otros conocimientos a priori, son los *principios del entendimiento puro:* para los juicios analíticos, el principio de contradicción; para los juicios sintéticos, los axiomas de la intuición, las anticipaciones de la percepción, las analogías de la experiencia (por ejemplo, el principio de causalidad) y los postulados del pensamiento empírico.

5.2. *La exposición metafísica: el espacio y el tiempo como formas a priori de la intuición*

La exposición metafísica del espacio y el tiempo se asocia a un doble proceso abstractivo (B 35), que aísla primero en la totalidad del conocimiento los componentes de la intuición frente al entendimiento y luego elimina en la intuición todo aquello que pertenece a la sensación: colores, sonidos, impresión de calor, etc. Restan así las formas no empíricas de intuición: las representaciones originarias del espacio y el tiempo. Esta exposición es metafísica porque revela las representaciones originarias del espacio y el tiempo, la espacialidad y la temporalidad, como intuiciones dadas a priori (cf. B 38). La exposición muestra en primer lugar que se trata de representaciones a priori, y en segundo lugar que éstas no poseen carácter conceptual sino intuitivo.

Además del espacio intuitivo de los objetos y de la ciencia natural, nosotros nos representamos el espacio dinámico y el espacio vivencial o afectivo de la psicología, el arte y la literatura. Cabe distinguir asimismo el tiempo intuitivo del tiempo dinámico (del obrar humano) y vivencial. Ahora bien, la estética transcendental se refiere exclusivamente al espacio intuitivo: relaciones de coextensión y yuxtaposición; y al tiempo intuitivo: relaciones de sucesión y simultaneidad. Sólo a ellas alude Kant cuando afirma que son un ingrediente independiente de la experiencia.

El espacio y el tiempo pertenecen a dos esferas diferentes. El espacio es la forma intuitiva de la sensibilidad externa, que posibilita las impresiones acústicas, ópticas, gustativas... que recibimos a través de los cinco sentidos; mientras que el tiempo pertenece a la sensibilidad interna con sus representaciones y tendencias, sentimientos y estados de ánimo. La sensibilidad interna ostenta la primacía, ya que toda representación de los sentidos externos es percibida por el sujeto, pasando así a ser también una representación de la sensibilidad interna. El tiempo es, en consecuencia, la forma de toda intuición, inmediatamente de la intuición interna, pero mediatamente también de la externa. La prioridad del tiempo, sin embargo, no convierte al espacio en un subgénero del tiempo ni puede ser sustituido por éste. La primacía del tiempo hace que Heidegger considere la *Crítica de la razón pura* como un antecedente de su propia filosofía fundamental, ex-

puesta bajo el título *Sein und Zeit* (Ser y tiempo). El tiempo, en efecto, desempeña en la *Crítica* un papel mucho más importante que el espacio; por ejemplo, en la deducción transcendental de las categorías y sobre todo en el capítulo del esquematismo, que Heidegger analiza expresamente (cf. más adelante capítulo 7.1). La prioridad del tiempo explica quizá también que la disertación de 1770 se ocupe primero del tiempo y luego del espacio.

Kant justifica la tesis de que el espacio y el tiempo son formas puras de la intuición con cuatro argumentos. Con los dos primeros muestra, contra el empirismo, que el espacio y el tiempo son representaciones apriorísticas; y con los otros dos, que no poseen un carácter conceptual, sino intuitivo, contrariamente a lo que afirma el racionalismo. (Otro argumento, referente al tiempo, pertenece de hecho a la exposición transcendental; cf. B 48.)

El espacio y el tiempo –así reza el primer argumento, de signo negativo– no pueden derivar de la experiencia, ya que están implícitos en cualquier otra intuición externa o interna. Para que yo pueda percibir una silla «fuera de mí» y «junto a la mesa», necesito previamente las representaciones sobre mí mismo, sobre la mesa y sobre la silla –la representación de un «fuera», es decir un espacio donde la silla, la mesa y el yo empírico ocupe una determinada posición, sin que el espacio sea una propiedad de la silla, de la mesa o del yo empírico. Entre las propiedades de la percepción externa encontramos colores, formas y sonidos, mas no el espacio. Asimismo, los procesos psíquicos poseen determinadas cualidades que percibimos en una serie temporal, sin que ninguna de tales sensaciones posea la cualidad del tiempo. A este primer argumento negativo sigue otro positivo: el espacio y el tiempo son representaciones necesarias. En efecto podemos representarnos el espacio y el tiempo sin objetos o sin fenómenos, mas no podemos imaginar que no exista un espacio o un tiempo. En la esfera misma de la sensibilidad hay algo que no se conoce sobre la base de una percepción empírica, sino «previamente». El espacio y el tiempo dependen de la estructura apriorística del sujeto cognoscente.

Bennett ha objetado contra el carácter apriorístico del tiempo diciendo que cabe suponer también lo contrario: un mundo no temporal, sin ninguna contradicción, ya que la proposición «todos los datos sensoriales son temporales» no es analítica. Bennett

(1966, 49), en consecuencia no considera la temporalidad como algo necesario, sino como algo no eliminable, pero contingente en cierto modo. Según Kant, en cambio, aquello que no puede ser de otro modo es necesario (B 3). Y esta nota compete al espacio y al tiempo como formas puras de la intuición de todos los conocimientos humanos. En efecto la intuición sensible capta objetos concretos que en lo referente a la percepción externa sólo pueden darse junto a, detrás de y sobre otros objetos; y en el caso de la percepción interna, antes de, a la vez que o después de otros estados internos.

En la segunda pareja argumentativa Kant concluye primero, por la unicidad y unidad del espacio y el tiempo, que éstos no son conceptos (discursivos) sino intuiciones. Los conceptos se refieren en efecto a ejemplares independientes; el concepto de mesa, por ejemplo, se refiere a todos los ejemplares de mesa, mientras que sólo se da la totalidad de un único espacio y de un tiempo unitario, que contienen en sí todos los espacios y tiempos parciales como elementos no independientes. El segundo argumento demuestra el carácter intuitivo destacando que la representación espacial es ilimitada, mientras que un concepto no puede tener una serie indefinida de representaciones en sí, sino sólo bajo sí.

5.3. *La fundamentación transcendental de la geometría*

A la demostración «metafísica» de que el espacio y el tiempo son formas puras de la intuición, Kant añade una brevísima exposición transcendental. Ésta intenta demostrar que el espacio y el tiempo no son meras representaciones («cosas mentales»), sino que poseen un rango constitutivo de objetos; en efecto, el espacio y el tiempo posibilitan los objetos de un conocimiento sintético a priori. Por ser el espacio y el tiempo formas no empíricas de la intuición, puede haber una ciencia no empírica: la matemática. La forma pura de la intuición del espacio hace posible la geometría, y el tiempo hace posible la parte apriorística de la teoría general del movimiento (mecánica), como también la aritmética, gracias a la numeración, según los *Prolegomena* (§ 10; cf. *KrV*, B 182). La estética transcendental contiene pues un fragmento de fundamentación filosófica de la matemática y la física. Pero al margen de

las dificultades internas de la exposición, Kant no desarrolla ninguna teoría completa sobre la matemática. En efecto Kant concluye por una parte su fundamentación de la validez objetiva de la matemática con los axiomas de la intuición (cf. más adelante, capítulo 7.3). Por otra parte una filosofía de la matemática exige mucho más que su fundamentación transcendental.

La exposición transcendental del espacio conecta con la idea de la geometría como ciencia que estudia «las propiedades del espacio sintéticamente, pero a priori» (B 40). La pregunta transcendental es de qué tipo debe ser la representación del espacio para que sea posible ese conocimiento. La respuesta de Kant ofrece tres argumentos: Primero, el espacio no puede ser un concepto, sino mera intuición, ya que de los meros conceptos no cabe obtener proposiciones sintéticas. En segundo lugar, tampoco puede ser una intuición empírica, ya que entonces la geometría no tendría un carácter apriorístico. En el tercer argumento Kant pasa, con perjuicio para la claridad argumentativa, de la geometría pura (matemática) a la geometría aplicada (física) (algo similar en la primera parte de los *Prol.*): una intuición que precede a los objetos y que a pesar de ello los determina a priori sólo es posible si deriva del sujeto y presenta la forma de una intuición externa.

De los tres argumentos se sigue que sólo el resultado de la exposición metafísica del espacio como una forma subjetiva, pero pura, de la intuición hace comprensible la geometría como conocimiento sintético a priori; precisamente porque el espacio es una intuición a priori resulta posible la geometría pura; y precisamente porque el espacio es la forma que deben asumir todos los objetos empíricos en cuanto intuiciones nuestras, resulta posible la geometría aplicada.

En su fundamentación transcendental, Kant cita como ejemplo de una proposición necesaria de la geometría «el espacio sólo tiene tres dimensiones» (B 41). En el ámbito de la intuición natural y de la geometría euclidiana, la única que se conocía en tiempo de Kant, esta proposición es correcta. Pero más tarde se descubrieron geometrías no euclidianas, y de ellas la de Riemann se aplica en la teoría general de la relatividad. Así pues la geometría euclidiana no es hoy universalmente válida ni en la matemática ni en la física, y la estética transcendental de Kant, que afirma esa validez universal, parece irremediablemente anticuada. ¿Tienen

razón los críticos que sólo ven en la teoría kantiana de la geometría un ejemplo más de cómo los saberes a priori que los filósofos proclaman desde Platón se disuelven con el progreso científico?

Con el fin de escapar a esta fatal consecuencia, Bröcker (22) ha propuesto distinguir dos tipos de espacio: 1) el espacio euclidiano, tridimensional, dado intuitivamente, que la misma física debe tomar como punto de partida y que el propio Bröcker llama espacio transcendental; 2) el espacio empírico, que los físicos adoptan en el curso de sus experiencias y al que trasvasan lo averiguado en el espacio transcendental. Con esta distinción Bröcker reduce la tesis kantiana de la unicidad de la geometría euclidiana, confinándola al ámbito transcendental. Strawson (277ss) intenta hacer algo parecido con la «geometría fenoménica que él desarrolla para defender a Kant contra las «concepciones positivistas».

La primacía transcendental de la geometría euclidiana no justifica sólo la representación natural del espacio. Explica también el hecho de que aún hoy se considere la geometría euclidiana tridimensional como matemáticamente posible y, en el ámbito intermedio entre la física atómica y la astrofísica, como empíricamente válida. A pesar de ello surgen graves dudas en contra de una posición transcendental de excepción. Kant no fundamenta la tridimensionalidad del espacio ni en la exposición metafísica ni en la exposición transcendental, y en su primera obra *Von der wahren Schätzung* (Sobre la verdadera estimación, §§ 9-11) llegó a considerar posibles los espacios no euclidianos. El carácter apriorístico de la intuición, al que apela la exposición transcendental, sólo se aduce en la exposición metafísica para la forma básica de toda intuición externa: la mera extensión en el espacio sin ninguna propiedad estructural. Hay que designarla terminológicamente como «espacialidad», como «espacio en general» o como «espacio sin más». La mera espacialidad no es aún el objeto de la geometría. Este objeto sólo surge mediante la objetivación de la especialidad; el matemático representa mediante la imaginación y la proyección la mera forma intuitiva como un objeto propio, dotado de ciertas estructuras, que él investiga en el marco de la geometría pura sin recurso a la experiencia. Entre el espacio como condición transcendental y el espacio como objeto de la geometría hay una diferencia insalvable. Por eso en la exposición transcendental las tres dimensiones del espacio no constituyen

ningún argumento en favor de la posibilidad de la geometría. Son tan sólo un ejemplo para una proposición supuestamente apodíctica; son el predicado de un enunciado geométrico, no de un enunciado transcendental. No son los enunciados matemáticos y físicos los que tienen un sentido transcendental, sino sólo –en un grado inferior– sus condiciones que, conforme a la revolución copernicana, intervienen en la «constitución» no empírica del sujeto cognoscente. En virtud de su problemática general, la exposición metafísica y la exposición transcendental del espacio no están ligadas a una determinada geometría. La *Crítica* permanece neutral frente a la alternativa posterior «geometría euclidiana o geometría no euclidiana».

La principal objeción contra Kant afirma que la geometría no es una ciencia sintética sino analítica. Cabe oponer a esta objeción, como se ha indicado ya (cf. capítulo 4.4), que toda geometría es una ciencia del espacio y por eso tiene como presupuesto la espacialidad. Pero la espacialidad, según demuestra la exposición metafísica, es la forma pura de la intuición externa. No nace de la experiencia ni de meros conceptos (definiciones) y por eso ostenta un carácter sintético a priori. En consecuencia cabe considerar la geometría, vista desde su presupuesto último, la espacialidad, como conocimiento sintético a priori, aun cuando se construya analíticamente (por vía axiomática), cuestión debatida entre los matemáticos (cf. capítulo 4.4).

Comoquiera que la geometría investiga un objeto, el espacio, que tiene como presupuesto la forma pura de la intuición de los sentidos externos, la espacialidad, puede poseer un contenido empírico y constituir el fundamento de ciertas teorías científicas sobre objetos externos. Pero, dado que la estética transcendental sólo fundamenta la espacialidad y no determinadas representaciones espaciales, no puede privilegiar la geometría euclidiana sobre las geometrías no euclidianas ni hacer de una determinada geometría matemática el fundamento de teorías físicas. Por tanto debemos distinguir tres espacios: 1) la espacialidad transcendental, 2) el espacio matemático y 3) el espacio físico. Cada uno de ellos depende del anterior, sin derivar de él. Los enunciados matemáticos de las geometrías matemáticas no pueden fundamentarse en la filosofía transcendental; el marco geométrico de las teorías físicas no depende sólo de conocimientos matemáticos, sino también de

conocimientos empíricos; en la alternativa «concepción clásica (newtoniana) o concepción relativista (einsteiniana) del espacio-tiempo», la decisión no compete en modo alguno a la crítica transcendental de la razón.

Este esbozo crítico de la estética transcendental de Kant tiene una cuádruple consecuencia. En primer lugar, del carácter sintético a priori de la intuición general del espacio no se sigue que los axiomas concretos de una geometría sean sintéticos a priori. Es verdad que cabe considerar las proposiciones de la geometría matemática como sintéticos a priori en sentido lato, ya que están ligadas a un presupuesto no analítico: la espacialidad transcendental. Pero dicho presupuesto no tiene el sentido de una premisa dentro de una determinada argumentación geométrica, sino que es la base transcendental de toda geometría de cualquier tipo. Por eso no constituye un argumento suficiente para considerar un espacio geométrico y sus axiomas como sintéticos a priori en un sentido estrictamente científico. En segundo lugar la geometría (matemática) pura sólo posee un carácter cognoscitivo en un sentido muy limitado dentro de la terminología kantiana. No constata la estructura de la realidad empírica, sino que propone varias geometrías matemáticamente posibles, entre las cuales la física selecciona de modo independiente, según criterios de experiencia. En tercer lugar la estética transcendental no está ligada, ni en la exposición metafísica ni en la exposición transcendental, a la situación histórica de la matemática y la física. En cuarto lugar la fundamentación transcendental de la geometría y la física desde las formas puras de la intuición no tiene una relación directa con las controversias sobre fundamentación científica. Una crítica de la razón no puede dictar el fallo sobre la matemática axiomática o la matemática constructivista, ni a favor o en contra de la física relativista. Una teoría transcendental no varía por los múltiples cambios de la matemática o de la física.

5.4. *Realidad empírica e idealidad transcendental del espacio y el tiempo*

El tema de la esencia del espacio y el tiempo ha sido muy debatido en la metafísica moderna (en lo que respecta al espacio,

cf. Heimsoeth, I 93-124): ¿Son algo objetivo y real o algo subjetivo e ideal (Berkeley)? Y si son reales ¿son substancias (Descartes), atributos de la substancia divina (Spinoza) o más bien una relación de las substancias finitas (Leibniz)? Las diversas teorías llevan a contradicciones que Kant trata de superar con su nueva solución: el espacio y el tiempo son algo totalmente diferentes al resto de las entidades conocidas; son las formas a priori de nuestra intuición externa y de nuestra conciencia interna respectivamente.

Teniendo en cuenta que el conocimiento empírico no es posible sin sensaciones externas e internas, y que éstas tampoco son posibles sin espacio y tiempo, a las formas puras de la intuición pura corresponde una «realidad empírica» (B 44 con B 52). Frente al «idealismo dogmático» del filósofo y teólogo británico G. Berkeley (1684-1753) que según Kant considera el espacio con todos sus objetos como mera ficción (B 274), el espacio y el tiempo poseen para el filósofo de Königsberg una validez objetiva: sin ellos no puede haber objetos de intuición externa o interna ni, en consecuencia, conocimiento objetivo. Pero de ahí no se sigue que el espacio y el tiempo existan en sí, en forma de substancias, propiedades o relaciones. Son las condiciones para que puedan presentársenos los objetos; poseen, en expresión de Kant, una «idealidad transcendental» (B 44 con B 52). Kant refuta también con esta teoría la idea de Newton: el espacio como *sensorium Dei*, uniforme e infinito, y muestra así que reconoce la física newtoniana como modelo de ciencia exacta sin suscribir a ciegas sus presupuestos filosóficos.

6. La analítica de los conceptos

6.1. *La idea de una lógica transcendental*

La analítica de los conceptos forma la primera parte de una nueva teoría del pensamiento *(logos):* la lógica transcendental. Es verdad que la filosofía de la época moderna desde Bacon, pasando por Descartes, hasta Leibniz y Lambert ha postulado siempre una nueva lógica. Pero el postulado no pasó de ser un mero proyecto. Como ciencia elaborada sólo existía antes de Kant la lógica formal. Ésta investiga el pensamiento en su forma, prescindiendo de todo contenido. Su modo expositivo constituye un lenguaje formal con variables conceptuales (*A, B, C*...) y signos lógicos ($\wedge$, $\vee$, $\neg$...), que ya Aristóteles comenzó a introducir. La lógica formal investiga por ejemplo (en la silogística, la lógica aristotélica de la relación) en qué condiciones, de dos proposiciones o partes de proposición, que son las premisas o antecedentes, se sigue una tercera, la conclusión o consiguiente: «Si la mortalidad (*A*) afecta a todos (*a*) los hombres (*B*) y ($\wedge$) la condición humana afecta a todos los antenienses (*C*), entonces la mortalidad afecta necesariamente ($\rightarrow$) a todos los atenienses» ($AaB \wedge BaC \rightarrow AaC$). La lógica formal moderna ha ampliado la esfera de las leyes lógicas mucho más allá de la silogística. Pero también ella investiga la conexión de conceptos y enunciados (juicios, proposiciones) exclusivamente en su consecuencia, prescindiendo «de todo contenido del conocimiento, es decir de toda relación de éste con el objeto» (B 79).

La lógica transcendental de Kant desarrolla también una ciencia del pensar orientada a los contenidos y establece por tanto, junto a la lógica formal, una lógica material, pero válida a priori.

La lógica transcendental investiga en especial cómo es posible que los conceptos del pensamiento no estén vacíos, sino que se refieran a objetos reales. No se ocupa pues de la variedad de contenidos concretos; el estudio de éstos es tarea de las diversas ciencias particulares. La lógica transcendental formula la pregunta fundamental: cómo es posible que el pensamiento humano se relacione con los objetos; ella investiga el origen, ámbito y límites del conocimiento real.

La nueva lógica sigue la división de la lógica tradicional: Kant expone la lógica transcendental, primero analítica y luego dialécticamente. La primera sección, la analítica transcendental, es una «lógica de la verdad» (B 87). En sus dos partes, «analítica de los conceptos» y «analítica de los principios», descubre mediante el análisis los presupuestos subjetivo-apriorísticos que posibilitan junto con las formas de la intuición, el espacio y el tiempo, la referencia a los objetos, y con ella la verdad del conocimiento objetivo. La segunda sección de la lógica transcendental es la «dialéctica tanscendental), de la que se hablarán más adelante (cf. más adelante, capítulo 8). Esta dialéctica, en tanto que «lógica de la apariencia» (B 86), muestra cómo la razón incurre inevitablemente en contradicciones cuando traspasa el ámbito de la experiencia posible.

6.2. *Conceptos empíricos y conceptos puros (categorías)*

La intuición nos ofrece una variedad de sensaciones no estructuradas: sensaciones ópticas, acústicas y otras impresiones sensoriales que se extienden en el espacio y el tiempo. Para que las sensaciones no estructuradas se transformen en un objeto, por ejemplo, una silla, que sea igual para todos y permita un lenguaje comunicable, se requiere una norma. Tal es el concepto de silla, que sintetiza las sensaciones en una unidad con determinada forma y estructura. El concepto de silla indica qué figura debe tener algo para que sea una silla y no una mesa o un libro. Mediante los conceptos, un material de intuición adquirido receptivamente pasa a constituir la unidad y estructura de un objeto; los conceptos dan una síntesis (enlace) y una determinación al mismo tiempo.

Las reglas de la síntesis y determinación no nacen de las sensaciones. Tampoco se obtienen por mera combinación. Obedecen a la espontaneidad del entendimiento, que se «inventa» normas para concebir lo dado intuitivamente y comprueba si lo que piensa vale como interpretación de lo dado. El pensamiento no se dirige a un mundo ya estructurado. Sin el pensamiento sólo se da algo inconexo e indeterminado, un caos de sensaciones, mas no la unidad y determinación de una realidad; sin el pensamiento no hay un mundo. Por otra parte el pensamiento no supone un trato directo con la realidad; es discursivo: interviene mediante conceptos, no por intuición inmediata.

Los conceptos son reglas; significan fundamentalmente algo general. El concepto empírico de silla tampoco representa un objeto individual (esta silla delante de mi escritorio) sino que designa todo asiento con respaldo para una persona, cualquiera que sea su forma o el material de que esté fabricado. Los conceptos empíricos se apoyan, en cuanto al contenido, en la experiencia y adquieren la forma de generalidad mediante comparación, reflexión y abstracción. Los conceptos puros del entendimiento (por ejemplo el concepto de causalidad) dependen en cambio del mismo entendimiento en su contenido (*Log.*, § 3). Sólo ellos, según Kant, posibilitan la unidad y determinación de una intuición dada. Como los conceptos puros del entendimiento no se derivan a su vez de conceptos más generales, Kant los denomina, siguiendo a Aristóteles, «categorías».

Aristóteles, en su escrito sobre el tema (capítulo 4), enumera 10 categorías: esencia/substancia, cantidad, cualidad, relación, dónde, cuándo, situación, hábito, acción y pasión. Kant elogia la obra de Aristóteles, pero le reprocha el haber buscado las categorías al azar, a falta de un principio, y el haber acogido meros modos, incluso un modo empírico de la sensibilidad, y conceptos derivados, olvidando en cambio algunos conceptos puros (B 107). Esta crítica supone que Aristóteles perseguía lo mismo que Kant: una tabla de conceptos puros del entendimiento. Pero Aristóteles centró su interés en algo más elemental. Partiendo de un objeto individual, por ejemplo Sócrates, pregunta por las formas de proposición a que da lugar: Sócrates es un hombre con tal estatura, culto, más viejo que Platón, etc. Las categorías designan aquellos géneros supremos de enunciados irreductibles entre sí o a otro género más extenso y elevado; Aristóteles los infiere mediante una abstracción del lenguaje ordinario.

La indagación de las formas de la intuición pura es una tarea exclusiva de Kant; la investigación de los conceptos fundamentales del entendimiento se enmarca, en cambio, en aquel debate filosófico de los siglos XVII y XVIII que dio origen a la *Crítica de la razón pura*. Ya Locke y Hume buscan las ideas simples, los últimos conceptos elementales, que ellos no atribuyen al entendimiento puro, dada su actitud empirista. Descartes y Leibniz creen por lo contrario que el sistema de los conceptos del entendimiento puro, las *ideae simplices* de Descartes o el «alfabeto del pensamiento humano» de Leibniz, permiten conocer las cosas en sí, de acuerdo con su talante racionalista. El descubrimiento de Kant en esta disputa es una posición más allá del empirismo y del racionalismo.

Kant rechaza el empirismo al admitir, no sólo en la intuición sino también en el pensamiento, formas originarias que no se deben a la experiencia sino que la posibilitan. La operación de insertar la variedad de las impresiones sensoriales dada en la intuición en una unidad objetiva, universal y necesaria, es una unificación según las categorías; sin éstas no es posible un conocimiento objetivo. Pero esto no significa que el racionalismo esté justificado. Las categorías, en efecto, miran a unificar las impresiones sensoriales ofrecidas en el espacio y el tiempo, sin las cuales nada hay que unificar, quedando así excluido el conocimiento más allá de los límites de la experiencia.

La analítica de los conceptos refuerza la constatación efectuada por la estética transcendental: sólo a base de la labor apriorística del sujeto se constituyen las entidades objetivas. Dado que las categorías, al igual que las formas puras de la intuición, están en el sujeto cognoscente y no en los objetos, el hombre tiene radicalmente impedido el acceso a las cosas en sí. Kant no quiere significar con ello, como supone un prejuicio tenaz, que la verdadera realidad se oculta al ser humano ordinario detrás del «velo de Maya» y que la esencia sólo se revela al filósofo. Kant afirma que el conocer humano reviste carácter fenoménico, ya que depende de condiciones subjetivas aunque apriorísticas. Lo que el sujeto llega a conocer desde sí mismo, pero independientemente de toda experiencia: las formas puras de la intuición y los conceptos pu-

ros, no son algo que oculte la verdad. Por lo contrario esas formas y conceptos posibilitan la verdad, al menos la verdad de los objetos, de las realidades tal como se ofrecen a nosotros y no como son en sí. La materia tampoco puede presentarse como cosa en sí, contrariamente a lo que afirma el materialismo. Aun las ciencias naturales más rigurosas permanecen inexorablemente en el terreno de los fenómenos.

Las formas puras de la intuición no se yuxtaponen a la intuición matemática y empírica, sino que son su condición de posibilidad. Igualmente las categorías no se agregan a los conceptos empíricos, sino que son el presupuesto para su uso objetivo. Las categorías –tal es la tesis de la analítica de los conceptos– son las condiciones originarias del sujeto, sin las cuales no es posible la unidad conceptual de una intuición dada. Análogamente a la estética transcendental, Kant culmina su demostración en dos pasos discursivos; a ambos precede un proceso de abstracción: el aislamiento del factor «pensamiento» frente a todos los otros factores del conocimiento. El primer paso, la deducción metafísica, muestra cómo se encuentran los conceptos puros del entendimiento y dónde se ubican, mientras que el segundo, la deducción transcendental, explica cómo las categorías, aun surgiendo de la espontaneidad del entendimiento y siendo por tanto subjetivas, son sin embargo imprescindibles para la constitución de los objetos y, por tanto, objetivamente válidas.

6.3. *La deducción metafísica de las categorías*

Kant no se conforma con seleccionar las categorías, como Aristóteles, de modo fragmentario y aproximativo (*Briefe* 65/42); las deriva «sistemáticamente partiendo de un principio común» (B 106). Este principio lo descubre en las formas de juicio, a las que corresponde la categoría respectiva. La lógica formal ofrece la lista completa de las formas del juicio. Por eso su tabla de los juicios es el «hilo conductor del descubrimiento de los conceptos puros del entendimiento», como dice el título de la deducción metafísica de las categorías. Concretamente cabe reconstruir la deducción que Kant efectúa de un modo sinuoso en cuatro pasos.

Primero hay que averiguar cómo cumple el entendimiento su

tarea específica. El enlace (unidad, síntesis) concreto que el entendimiento debe realizar ante una variedad inconexa tiene lugar en el juicio. El modelo lingüístico forma una proposición con sujeto y predicado; por ejemplo, «todos los cuerpos son divisibles» (B 93). Este juicio enlaza diversas representaciones, aquí concretamente el sujeto «cuerpo» y el predicado «divisible», en una determinada unidad: la divisibilidad de todos los cuerpos. El entendimiento, que efectúa el enlace, puede considerarse no sólo facultad de pensar sino también «facultad de juzgar», y cada concepto resulta ser el predicado de juicios posibles (B 94).

Si los conceptos puros del entendimiento han de ser constitutivos de la experiencia, debe haber un enlace (juicio) que no derive de la experiencia y que sin embargo sea imprescindible para ella. Ese enlace se encuentra abstrayendo de todos los contenidos de los conceptos y atendiendo únicamente a la forma del enlace conceptual. Como éste se produce en el juicio, la forma del enlace conceptual no es sino la forma del juicio. El enlace independiente de toda experiencia y sin embargo referido a la experiencia posible radica, como constata el segundo paso de la deducción metafísica, en las formas de juicio al margen de su contenido. Dado que los juicios preceden el entendimiento, la forma pura del juzgar, que abstrae de todos los contenidos, incluidos los empíricos, es un producto del entendimiento puro. Los conceptos puros del entendimiento, las categorías, corresponden pues exactamente a las meras formas del juicio. Así logra Kant, ya antes de confeccionar la lista detallada de las categorías, una demostración esencial de la deducción metafísica. Kant enseñó así cómo se descubren las categorías: con ayuda de las formas de juicio.

En la línea de sus intereses sistemáticos busca Kant un catálogo completo de todas las formas de juicio, una «tabla de los juicios» para obtener de ella una lista también completa de todas las categorías, la tabla de las categorías. Kant infiere la tabla de los juicios –tal es el tercer paso de la deducción metafísica– de la lógica formal, ya que sólo contempla la forma de los juicios y no sus contenidos. Distingue cuatro criterios (clases) para considerar la forma de juicio (enlace) y en cada clase tres formas de juicio; en total, doce. Cada juicio cae en una de las tres posibilidades de las cuatro clases de juicio y admite, por tanto, una cuádruple perspectiva por razón de su forma.

Un primer criterio para dividir las formas de juicio es la cantidad, la magnitud del conocimiento. Comprende los juicios universales, los juicios particulares y los juicios singulares. Conforme al segundo criterio, la cualidad o valor del conocimiento, hay juicios afirmativos, negativos y –una novedad introducida por Kant– infinitos (limitativos, es decir restrictivos). En la lógica formal los juicios infinitos (por ejemplo «el alma es inmortal») forman parte de los juicios afirmativos. En la lógica transcendental, en cambio, forman un grupo propio, ya que el sujeto (en el ejemplo, el alma) pertenece a la multitud infinita de cosas a las que se aplica el predicado (en el ejemplo, la inmortalidad), sin que por ello «se amplíe en lo más mínimo ni se determine en sentido afirmativo» el concepto del sujeto (el alma) (B 98).

Según el tercer criterio, la relación cognitiva, hay juicios categóricos, hipotéticos («si... entonces...») y disyuntivos («o... o...»). El cuarto criterio, la modalidad, ejerce según Kant «una función muy especial», ya que no aporta nada al contenido del juicio, sino que sólo señala el valor de la cópula («es») en relación con el pensamiento en general (B 99s); un anticipo de esta posición particular se encuentra en Locke (*An Essay concerning Human Understanding*, lib. IV, cap. 1). Según los juicios de modalidad, el hecho afirmado, por ejemplo la divisibilidad de todos los cuerpos, tiene lugar en lo fáctico («asertorio»), posible («problemático») o necesario («apodíctico»).

Desde los comienzos del debate en torno a Kant se criticó la tabla de los juicios como principio de la deducción metafísica. La tabla de las categorías no está bien fundamentada, según la objeción especulativa de Fichte y de Hegel, o depende de la situación histórica de la lógica o incluso de la estructura del idioma de Kant, o al menos del tipo lingüístico, el indoeuropeo, al que pertenece el alemán. Kant propone de hecho una tabla de los juicios que él intenta glosar, pero no fundamenta, y que infiere básicamente de la lógica formal de su época. De ahí que el reproche de lo aleatorio de su demostración sea justo. Pero esto no descalifica toda la deducción, sino únicamente un tercer paso, aunque ya con el segundo alcanza un nivel demostrativo esencial. También cabe oponer a la afirmación de que la tabla de los juicios depende de estructuras lingüísticas históricas, que no todos los idiomas adultos disponen del sistema completo de las formas lógicas, pero que

éstas no pueden contener diversas lógicas contradictorias entre sí; este argumento, sin embargo, es cuestionable. Se dan, en fin, algunos intentos de reconstrucción sistemática, según los cuales la tabla kantiana de los juicios y, en consecuencia su tabla de las categorías, quizá no esté exenta de fallos, y es desde luego problemática, pero está mejor fundada de lo que suele suponerse (cf. Brökker, 42-48; Reich). No obstante, estos intentos tampoco pueden neutralizar todas las objeciones (cf. la actitud crítica de Strawson desde la perspectiva de la lógica moderna, 74-82).

En el cuarto paso de la deducción metafísica Kant asigna a cada forma de juicio la categoría correspondiente. Esta asignación parece sencilla y clara a primera vista, pero tropieza con algunas dificultades. ¿Por qué la relación de causalidad corresponde a los juicios hipotéticos, si las relaciones causa-efecto no son simplemente hipotéticas («si llueve, la calle se moja») sino que se pueden formular categóricamente («la lluvia moja la calle»)? Tam-

Tabla de las formas de juicio (según B 95)		*Tabla de las categorías* (según B 106)
	1. Cantidad	
Universales		Unidad
Particulares		Pluralidad
Singulares		Totalidad
	2. Cualidad	
Afirmativos		Realidad
Negativos		Negación
Infinitos		Limitación
	3. Relación	
Categóricos		Inherencia y subsistencia (substancia y accidente)
Hipotéticos		Causalidad y dependencia (causa y efecto)
Disyuntivos		Comunidad (acción recíproca entre el agente y el paciente)
	4. Modalidad	
Problemáticos		Posibilidad-imposibilidad
Asertóricos		Existencia-no existencia
Apodícticos		Necesidad-contingencia

bién aquí la respuesta es simple: en la relación de causalidad se enlazan al menos dos sucesos. Más ardua es la pregunta de por qué a los juicios universales se asigna la categoría de la unidad y a los juicios singulares la de totalidad.

Según la tabla hay tres categorías multiplicadas por cuatro: doce conceptos radicales del entendimiento puro, netamente diferenciados y coordinados entre sí de un modo concreto. Las distintas categorías se encuentran fundamentalmente en la ontología tradicional –son importantes, por ejemplo, los conceptos fundamentales de la metafísica de Wolff y de Baumgarten– y constituyen por tanto una parte de la filosofía precrítica. La aportación personal de Kant consiste en la fundamentación a partir de la tabla de los juicios y, en conexión con ella, en una clarificación del conjunto de los conceptos fundamentales corrientes en su época, pero muy ampliado. Kant distingue los conceptos radicales del entendimiento puro de aquellos otros también puros pero derivados (por ejemplo de la categoría de causalidad se pueden derivar según Kant los conceptos de fuerza, acción y pasión). Kant elimina además todo aquello que pertenece a la intuición, y por tanto a la estética transcendental, o a la esfera de las ideas, de lo incondicionado, y que no compete, por tanto, a la analítica transcendental, sino a la dialéctica transcendental.

Al menos la categoría de realidad merece un breve comentario que será importante para la crítica de la demostración ontológica de Dios. La primera categoría, la cualidad, no coincide con la segunda, la modalidad; Kant entiende por realidad, no la existencia real, una modalidad, sino literalmente y, en correspondencia con el juicio afirmativo, la *realitas*, la coseidad o contenido objetivo de una cosa, sus atributos positivos.

6.4. *La deducción transcendental de las categorías*

La tarea

Si la deducción metafísica no significa una fundamentación lógico-formal, otro tanto hay que decir de la deducción transcendental: no se trata de derivar unas proposiciones de otras, como conclusiones de unas premisas. Sin violar las reglas de la deduc-

ción del raciocinio formal, la deducción transcendental explica «el modo de referir los conceptos a priori o categorías a los objetos» (B 117). La deducción transcendental, retrotrayendo (análisis regresivo) las categorías a su origen, demuestra que sin las categorías no son posibles los objetos, y por consiguiente tampoco la experiencia, por lo cual es legítima la aplicación de categorías en la experiencia (cf. B 116s).

Hay dos posibilidades de entender cómo las categorías son imprescindibles para los objetos. O bien las categorías proceden de los objetos o éstos de las primeras. Ahora bien, todos los objetos de la experiencia son válidos a posteriori y todas las categorías son válidas a priori por su concepto mismo. Por tanto el fundamento categorial de los objetos será imposible mientras se busque el origen de las categorías en el marco de una deducción empírico-psicológica, en la «experiencia y en la reflexión sobre ésta» (B 117). La experiencia puede mostrar como mucho las «causas ocasionales» de la producción de las categorías por parte del entendimiento. Kant, señala que el «famoso Locke» olvida, en su «derivación fisiológica» de las categorías a partir de las impresiones sensoriales, la importancia metodológica de los conceptos puros del entendimiento; le reconoce sin embargo el mérito de haber mostrado el proceso que lleva el entendimiento a la posesión de un conocimiento puro (B 118s).

Si las categorías no se pueden fundar en la experiencia, resta sólo la otra posibilidad, la que provocó la revolución copernicana: al igual que las formas puras de la intuición, las categorías nacen de la constitución apriorística del sujeto, del pensamiento puro. La deducción metafísica ponía de manifiesto los conceptos puros del entendimiento, y la deducción transcendental muestra que tales conceptos son imprescindibles para todo conocimiento. Las formas puras del pensar, las categorías, no son simples entes de razón que sólo existen en la fantasía de los filósofos; constituyen los ingredientes necesarios de toda objetividad. Las categorías tienen un sentido (transcendental-)ontológico: los *modi cogitandi* se revelan como *modi essendi*.

Esa experiencia en que las categorías son un elemento constitutivo no se identifica, según Kant, con todos los juicios empíricos, con la experiencia en sentido lato, sino que es sólo una clase parcial, la experiencia en sentido estricto, que se distingue neta-

mente de la otra clase: los juicios de percepción. Un simple juicio de percepción, como por ejemplo «si llevo un cuerpo, siento la presión de su peso» (B 142), no contiene categorías, sino la conexión lógica (si *A*... entonces *B*) de dos percepciones (*A:* llevo un cuerpo; *B:* siento la presión de su peso). La relación entre el sujeto (cuerpo) y el predicado (pesado) no se forma en virtud de leyes mentales puras, sino de leyes empíricas de asociación (la «costumbre psicológica» de Hume). La conexión se da sólo fácticamente, no a modo de fundamentación; ocurre aleatoriamente y no necesariamente. Por mucho que se reitere el juicio perceptivo, no conduce a una necesidad basada en el objeto mismo, a una necesidad objetiva. Los juicios perceptivos poseen, en el mejor de los casos, una generalidad relativa (comparativa), no absoluta. Dependen de las condiciones empíricas del sujeto, son válidas subjetivamente, privadamente, por decirlo así. Los juicios de experiencia en cambio («el cuerpo es pesado») enlazan el sujeto, cuerpo, con el predicado, el peso, mediante una categoría. El peso se considera como atributo (accidente) de la cosa (substancia), del cuerpo. La relación afirmada, el peso del cuerpo, no aparece ya como una opinión subjetiva sino como un saber objetivo; se reconoce en sentido estricto como necesaria (apodíctica) y universal, en cierto modo como válida públicamente. La «mutación» de los juicios perceptivos en juicios de experiencia se produce con ayuda de las categorías. Son pues las formas puras del pensar las que posibilitan aquel conocimiento objetivo que Platón y Aristóteles designaron como *episteme,* a diferencia de la *doxa,* y que Kant llama experiencia en sentido estricto.

Con la deducción transcendental de las categorías Kant esbozó una teoría nueva, pero extremadamente difícil. Además de la parte de la dialéctica transcendental dedicada al paralogismo, la deducción transcendental de las categorías es el único capítulo que Kant refundió completamente para la segunda edición. Hay que reconocer que la nueva redacción no contiene sólo la idea directriz, sino también los elementos fundamentales de la demostración. Sigue faltando, con todo, esa claridad suprema que permite desarrollar el pensamiento básico paso a paso, seguir las ramificaciones de la argumentación y afrontar los malentendidos y objeciones. Todavía en la segunda edición, la complejidad interna de la tarea ocasiona una maraña y un fárrago de pensamientos

con repeticiones, prospecciones y retrospecciones que exigen de los intérpretes un alto grado de pericia hermenéutica. Importantes filósofos y conocedores de Kant, como Heidegger (1965, § 31), prefieren la primera redacción de la deducción. Una introducción a las ideas básicas de la *Crítica* no puede cargar con el peso de establecer una comparación entre las dos redacciones. La presente sigue la segunda edición, cuyas importantes modificaciones el propio Kant consideró como necesarias.

La deducción transcendental contiene una primera estructuración: Kant divide su discurso en dos pasos demostrativos (cf. B 144s y B 159), a los que precede una reflexión preparatoria: en los apartados 13 y 14 Kant muestra la dirección que debe tomar la marcha de la argumentación; el origen de las categorías no está en los objetos, sino que debe buscarse en el sujeto. Kant intenta demostrar en el primer paso demostrativo (§§ 15-20) que el origen de toda unidad reside en la autoconciencia transcendental, que necesita de las categorías para su determinación. Mientras que el primer paso demostrativo expone el alcance de las categorías –sin categorías no hay conocimiento objetivo–, el segundo (§§ 22-27) señala, en contestación a tres objeciones, los límites de su aplicación: el valor cognitivo de las categorías se limita a los objetos de la experiencia posible (cf. el título de § 22). El proceso demostrativo de Kant se complica de forma que el primer paso lo realiza «desde arriba»: desde el entendimiento y su actividad de enlace, y el segundo «desde abajo»: desde la intuición empírica y su unidad. En ningún lugar de la deducción transcendental aborda Kant las distintas categorías en sus contenidos; la crítica de Fichte al respecto es correcta (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre,* Segunda introducción a la teoría de la ciencia, 6); lo único que Kant se propone demostrar es la validez objetiva de las categorías en general.

El primer paso demostrativo: La autoconciencia transcendental como origen de toda síntesis

El primer paso demostrativo de la deducción transcendental se divide en dos pasos parciales. Kant comienza probando que la variedad de las representaciones forma una unidad mediante la

autoconciencia transcendental (§§ 15-17), y muestra luego que las categorías prestan a la unidad su concreción necesaria (§§ 18-19). Kant concluye con un resumen y comentario que viene a aclarar la doble argumentación.

Primer paso parcial. Todo conocimiento consiste en la conexión de una variedad de representaciones (intuiciones o conceptos) en una unidad. La conexión –Kant la denomina síntesis– nunca puede producirse mediante los sentidos, ya que éstos son meramente receptivos; por consiguiente la conexión tampoco puede obedecer a la forma pura de la intuición sensible. La conexión unificadora no nace del objeto, sino del sujeto, y concretamente 1) de una fuente de conocimiento distinta de la sensibilidad y 2) no es receptiva, sino activa. La espontaneidad de la acción del entendimiento es la que efectúa toda síntesis: tal es el primer resultado provisional (B 130).

Kant persigue luego el origen o principio supremo de toda síntesis, entendiendo por tal aquella acción intelectiva que subyace en todas las formas de síntesis. Esa acción del entendimiento se encuentra dejando de lado las diferentes formas de conexión y destacando la acción fundamental de la conexión como tal. Kant alcanza así el objetivo esencial del primer paso demostrativo: la fuente de toda síntesis se halla en una síntesis originaria, en una conexión unificadora que se da *previamente* a toda conexión (empírica o categorialmente) determinada, sin depender ya de otra conexión superior.

Comoquiera que la unidad originaria precede a todas las diferentes formas de unidad, no puede identificarse con la categoría de la unidad; se encuentra en un grado superior. Como ya las categorías llevan a una unidad preempírica, otro tanto hay que decir, a mayor abundamiento, de esa fuente de toda unidad de la que nace la propia unidad categorial. Como condición que es de toda unidad y, por tanto, de todo conocimiento –pues sin unidad no es posible el conocimiento–, la síntesis originaria no es válida simplemente a priori. Ostenta el rango de una unidad transcendental de la conciencia. Como unidad transcendental, no efectúa una síntesis concreta de la variedad de representaciones; esta síntesis se produce mediante conceptos empíricos o puros. La unidad transcendental es el presupuesto que posibilita toda síntesis empírica y categorial.

Pese a ciertas dificultades de comprensión, la síntesis originaria o transcendental no es ningún misterio accesible sólo a los iniciados. La síntesis originaria significa sencillamente que es preciso enlazar la variedad de la intuición para que se convierta en conocimiento; que el enlace no viene de la intuición, sino que debe prestarlo el pensamiento; y, en fin, que esa obra del pensamiento sólo es posible en virtud de una conexión que excede de las categorías.

En un primer grado de enlace, el material intuitivo asume la unidad de un concepto; por ejemplo, del cuerpo, de la pesadez. En el segundo grado se combinan los conceptos con ayuda de las categorías en la unidad del juicio («el cuerpo es pesado»). En el tercer grado, la unidad creada por las categorías recibe aún otra forma: la unidad transcendental de la apercepción o de la autoconciencia.

En virtud de la apercepción transcendental, el saber objetivo adquiere una unidad indisoluble con su autorrelación posible. Toda conciencia implica, no sólo un objeto, sino la posibilidad de percibir la conciencia de objeto. Toda conciencia incluye una posible autoconciencia, dice Kant al comienzo del apartado 16 en una famosa formulación: «El "yo pienso" debe poder acompañar a todas mis representaciones, ya que de lo contrario se representaría en mí algo que no podría pensarse, lo cual significa que la representación sería imposible o al menos no sería nada para mí» (B 131s).

El «yo pienso» es la representación irreductible que permanece igual en todas las representaciones junto con sus diversos contenidos. Kant denomina a la representación irreductible «yo pienso» la «unidad originaria y sintética de la apercepción» (§ 16). Ya la pluralidad de la intuición sensible, y luego la de los conceptos, incluso la de las categorías, se encuentra necesariamente sometida a esta condición. Conocemos por la estética transcendental el principio supremo de la posibilidad de toda intuición: en relación con la sensibilidad, lo múltiple de la intuición está sujeto a las condiciones formales del espacio y el tiempo. Ahora se añade en relación con el entendimiento un segundo principio: toda la variedad de la intuición está sujeta a las condiciones de la unidad originaria y sintética de la apercepción (B 136).

Teniendo en cuenta que sin la autoconciencia transcendental

no es posible ninguna conexión y que sin ésta la variedad intuitiva indeterminada no adquiere la unidad y determinación de un objeto, la unidad originaria y sintética se denomina también unidad objetiva, porque es la condición de posibilidad de los objetos y «debe distinguirse de la unidad subjetiva de la conciencia, que es una determinación de los sentidos internos» (B 139).

El pensamiento de la época moderna está dominado por la idea del yo como base del conocimiento. Esta idea no se relaciona en Kant con una metafísica racionalista o empirista, sino con una crítica transcendental de la razón. Esta crítica confiere a la insoslayable autoridad del sujeto como principio del conocimiento y de su objetividad una fundamentación radical y un significado más amplio, a la vez que metodológicamente más convincente. Aunque la apercepción transcendental es un supuesto de todo conocer, no es una substancia (*res cogitans*), como en Descartes. A fin de prevenir el malentendido substancialista, Kant no habla del yo, sino del «yo pienso», y este «yo pienso», al igual que las ideas de la razón (cf. más adelante, capítulo 8), no es conocido, sino sólo «pensado». (La crítica explícita a Descartes se encuentra en el capítulo sobre los paralogismos de la dialéctica transcendental; cf. capítulo 8.2:1.)

Cuando Kant afirma que el «yo pienso» debe poder acompañar a todas mis representaciones, quiere significar el hecho simple y fundamental de que las representaciones no son mías en virtud del contenido, sino porque yo me las represento, porque yo puedo ser conciente de ellas. Es obvio que este yo no debe entenderse en sentido empírico-psicológico. Advirtiendo que el «yo pienso» debe poder acompañar a todas mis representaciones, Kant atribuye a este hecho, a la apercepción transcendental, una necesidad que pone en evidencia toda interpretación empírico psicológica como una malentendido. El yo de la apercepción transcendental no es el yo personal de un individuo determinado. Mientras que el sujeto individual pertenece al yo empírico, que vive en el mundo en un determinado tiempo, el «yo pienso» transcendental posee su lugar metodológico previamente a toda experiencia y constituye el origen de la unidad afirmada en todo juicio. La apercepción transcendental es el sujeto de la conciencia en general y por ello es el mismo e idéntico en toda conciencia y autoconciencia.

Segundo paso parcial. La primera parte dentro del primer paso demostrativo conduce a la autoconciencia transcendental como origen de todo enlace de la multiplicidad, pero deja en el trasfondo la síntesis con las categorías. La segunda parte comienza con la determinación de la autoconciencia transcendental como una unidad objetiva y culmina en la tesis de que la variedad de una intuición dada está necesariamente subsumida a categorías (§ 20 con referencia a § 19).

Kant apela en su fundamentación a la forma lógica de todos los juicios, en este caso a la cópula «es», que enlaza el sujeto y el predicado en la unidad del juicio. La cópula designa cualquier forma de enlace y prescinde de toda determinación concreta, efecto de los diversos conceptos empíricos y puros. La cópula –señala Kant a modo de argumentación– apunta a la unidad objetiva y necesaria de la apercepción. Aunque el juicio («los cuerpos son pesados»), considerado en su contenido, sea empírico y por tanto aleatorio, afirma la conexión del sujeto y el predicado como basada en la cosa misma, y en este sentido como objetiva y necesaria. Pero la objetividad y la necesidad de una conexión se deben a las categorías, como sabemos por la deducción metafísica. Por eso la conexión de una variedad en la unidad de la autoconciencia transcendental sólo se produce con ayuda de las categorías. Así se revelan éstas como condición de posibilidad de toda objetividad. Y cabe alcanzar, al margen de muchas cuestiones particulares, el objetivo de la deducción transcendental. Las categorías, que según la deducción metafísica son conceptos puros del entendimiento, pero pudieran ser simples entes de razón, se revelan ahora como objetivamente válidas; el pensamiento subjetivo, pero puro, es un ingrediente necesario del conocimiento objetivo. La subjetividad y la objetividad tienen el mismo origen: la autoconciencia transcendental, que se realiza en las formas puras de la conexión: la categorías. Con la unidad de la subjetividad y la objetividad, Kant supera el dualismo de Descartes, que disocia rigurosamente el pensamiento subjetivo (*res cogitans*) y el mundo objetivo de las cosas espaciotemporales (*res extensae*). Pero a pesar de la argumentación de Kant, este dualismo sigue vivo en la realidad cotidiana y perdura tenazmente en el pensamiento científico.

Digresión: Argumentos transcendentales

Con el título «Argumentos transcendentales» encontramos en la filosofía analítica, desde Strawson, algunos intentos rigurosos de resucitar la reflexión transcendental de Kant en forma atenuada (cf. Bubner-Cramer-Wiehl, Bieri-Horstmann-Krüger). Pero no hay que olvidar que lo transcendental no se define sólo por la deducción transcendental dentro de la analítica de los conceptos. Es más, «transcendental» significa en Kant primariamente, no un argumento o tipo argumentativo ni tampoco un método determinado; Kant habla de un método crítico, no de un método transcendental. Transcendental, o más exactamente crítico-transcendental, es un programa de investigación que está relacionado con la cuestión de la metafísica como ciencia e investiga las condiciones necesarias sin las cuales ningún objeto ni conocimiento objetivo puede pensarse como posible. Este programa de investigación sólo se puede cumplir, según Kant, mediante un análisis progresivo y cada vez más rico del objeto de experiencia. Por eso, contra cierta supervaloración de la deducción transcendental de las categorías, hay que recordar la importancia no menor de la deducción metafísica, sin olvidar además la de la estética transcendental y la de la analítica de los principios y la no menos importante de la dialéctica transcendental.

La pauta para el programa de investigación transcendental y en concreto para las afirmaciones transcendentales es la experiencia posible (cf. B 811). La apercepción transcendental puede considerarse ya como demostrada si la experiencia resulta imposible sin ella, es decir, ahí no hay otra alternativa. Por eso la filosofía analítica de orientación kantiana ha propuesto la falta de alternativas como una característica de los argumentos transcendentales. En todo caso no se trata aquí de una peculiaridad de lo transcendental. Carece de alternativas todo saber que es necesario a tenor de la idea clásica de ciencia en sentido estricto. El debate no versa pues en rigor sobre argumentos transcendentales, sino más en general sobre la idea de un saber estrictamente necesario. Kant se atiene a esta idea y por eso no contempla una ausencia de alternativas fáctica, sino de principio. A tenor de la misma quedan excluidas, no sólo las alternativas propuestas hasta ahora, sino todas las imaginables. Pero esta pretensión, según los filósofos analíticos, es radicalmente exagerada, y no sólo en lo concerniente a la apercepción transcendental.

Según Bubner se puede en cambio defender la ausencia de alternativas con el argumento de la autorreferencia; en efecto, todo sujeto encuentra en sí, al margen de la diversidad de la experiencia, la unidad de la autoconciencia. Ahora bien –pregunta Bubner– ¿qué debe entenderse por «encontrar en sí»? No puede tratarse de un hecho empírico, ya que éste no sería una unidad objetiva, sino la unidad objetiva rechazada expresamente por Kant. Hay que pensar más bien en un argumento de este tipo: «El que cuestiona o contesta la unidad de la autoconciencia, ¿confirma su legitimidad *ipso facto,* pues el dudar y negar son representaciones de un sujeto, y por tanto elementos de su autoconciencia? En esta interpretación el argumento de Bubner ofrece una similitud con el argumento cartesiano de la duda («dudo, luego pienso, luego existo») y es igualmente criticable; además no es específico de Kant.

La idea de autoconciencia de Bubner pasa por alto uno de los dos momentos de la reflexión transcendental, o al menos ese momento no aparece con suficiente claridad. Aunque no sea posible la experiencia sin la unidad de la autoconciencia, la unidad sólo posee, a pesar de todo, un rango transcendental si es válida a priori. Kant aporta esta demostración apelando a la unidad de la autoconciencia como el origen de las categorías: si las categorías no vienen de la experiencia, mucho menos aquello que es su origen.

El segundo paso demostrativo: La limitación de las categorías a la experiencia posible

El primer paso demostrativo de la deducción transcendental muestra en primer lugar que toda intuición sensible necesita el pensamiento unificador para pasar a ser un conocimiento; en segundo lugar, que la razón última de la unificación está en el «yo pienso» transcendental, el cual, en tercer lugar, no es posible sin la determinación más concreta de las categorías. En consecuencia las categorías son imprescindibles para la constitución de realidades objetivas, y por ende para el conocimiento objetivo; son obje-

tivamente válidas, como dice Kant más brevemente. Pero la demostración de la validez objetiva es la meta de la deducción transcendental y cabe preguntar por qué Kant no concluye aquí la explicación de las categorías.

Después de una primera lectura se podría creer que Kant dio realmente por concluida su deducción; los parágrafos §§ 22-27 aportarían aún algunos comentarios y adiciones, pero nada nuevo; las conclusiones del § 26 coinciden con las del § 20. Por otro lado la segunda parte añade algo más que meras anotaciones a la primera y contiene algo nuevo. ¿Dónde está sin embargo lo nuevo?

Según Henrich (1973), la disputa en torno a la estructura demostrativa de la deducción transcendental, disputa que dura más de ciento cincuenta años, se puede resolver mediante una argumentación en dos fases que exponga la necesidad de las categorías, primero para aquellas intuiciones sensibles que «ya suponen una unidad» y luego para toda intuición sensible. Brouillet y Wagner han criticado esta reconstrucción. El primer paso demostrativo viene a decir, según Wagner: la unidad de la intuición sensible se debe a las categorías; y el segundo paso: no puede haber una intuición sensible que no esté sometida a categorías; no sólo la formación de la teoría, sino ya su «base», la percepción, descansa en la función universal de las categorías. Pero se opone a esto el hecho de que Kant distingue rigurosamente entre percepción y experiencia, e incluso hay categorías que de un mero juicio perceptivo hacen un juicio de experiencia.

Si conforme al título del apartado § 20 todas las intuiciones sensibles están sometidas a las categorías como condiciones para unificar la variedad de las mismas en una conciencia, entonces ya el primer paso demostrativo hace ver la necesidad y la universalidad de las categorías para los objetos y para su conocimiento. Y el segundo paso se limita a señalar que las categorías sólo pueden emplearse para la construcción de la realidad objetiva. Según esta propuesta interpretativa, la deducción transcendental de las categorías asume la doble tarea de la crítica de la razón: la primera parte expone el alcance y la segunda los límites de las categorías. El primer paso demuestra que el conocimiento sólo es posible con ayuda de las categorías; y el segundo, que el conocimiento categorial no transciende el ámbito de la experiencia posible; más allá

de los objetos de experiencia posible no hay un uso válido de las categorías.

Kant da el segundo paso en polémica con tres posibles objeciones. La primera y más importante viene de la matemática pura (§ 22). Ésta es una ciencia apriorística, mas no un conocimiento de experiencia; por tanto, exactamente lo que Kant quiere negar: un saber categorialmente constituido de un objeto que transciende toda experiencia posible. Kant concede el primer punto: también en la matemática se emplean categorías; la geometría no resulta posible por la intuición pura del espacio, sino gracias al enlace de una serie de conceptos geométricos mediante categorías. (El teorema de la geometría euclidiana según el cual la suma de los ángulos de un triángulo alcanza 180°, es universal según la cantidad, afirmativo según la cualidad, categórico según la relación y apodíctico según la modalidad; depende pues de las categorías de unidad, realidad, substancialidad y necesidad.) El hecho de que Kant mencione sólo de paso la constitución categorial de la matemática (B 147) confirma que este punto queda ya aclarado substancialmente en el primer paso demostrativo de la deducción. Kant cuestiona únicamente la aparente consecuencia de que hay una aplicación de las categorías fuera de la experiencia posible.

Como la matemática sólo se ocupa de la forma y no de la materia de la intuición, nos proporciona «conocimientos a priori de los objetos... únicamente en cuanto a su forma» (ibíd.). Sin la materia de la sensación empírica no hay conocimiento del mundo real; la matemática en sí es un saber formal. Ella no puede decidir si puede haber cosas que deban intuirse en la forma de la matemática, y por tanto si la realidad objetiva, la naturaleza, o una parte de ella, poseen estructura matemática. Pero dado que, para Kant, el conocimiento supone siempre conocimiento de la realidad objetiva, la matemática en sí no es un conocimiento... a menos que la naturaleza posea una estructura matemática. Kant no rebaja de ese modo la autonomía ni el valor propio de la matemática, sino que constata simplemente que ésta por sí sola no se pronuncia sobre la realidad. Como la realidad, según mostrará Kant (cf. capítulo 7.3), posee una estructura cuantitativa, y por tanto matemática, el presupuesto restrictivo es acertado. La matemática ofrece la forma del conocimiento empírico; en consecuencia el conocimiento empírico está ligado a la matemática, y las

categorías tampoco tienen en el caso de las matemáticas un valor cognitivo diferente al de los objetos de la experiencia posible.

Una segunda objeción (§ 23) que se podría formular contra el alcance restrictivo de las categorías se refiere a la posibilidad de suponer un objeto de intuición no sensible y negarle todos los predicados de intuición sensible. De este modo son posibles las calificaciones exclusivamente negativas: el objeto no es extenso, no tiene duración en el tiempo, etc. Pero las calificaciones exclusivamente negativas no llevan a un «verdadero conocimiento» del objeto. Además no cabe aplicar ninguna de las categorías, ya que éstas son meras formas del pensamiento que sin el material de la intuición sensibles permanecen vacías.

Según una tercera objeción (§ 25) la autoconciencia transcendental contiene un autoconocimiento que es válido como presupuesto transcendental de todo pensamiento, independientemente de las intuiciones. Sin embargo también en este caso se mantiene el alcance limitado y el carácter fenoménico de todo conocimiento. En efecto, la autoconciencia transcendental es sólo autoconciencia de que yo soy o existo, mas no autoconocimiento de lo que yo soy; este conocimiento no es posible sin intuición y sin su conexión categorial. (Entre la segunda y la tercera objeción, en el «oscuro parágrafo § 26», Kant introduce dos tipos de síntesis, ambos de naturaleza transcendental y que sirven para concluir el primer paso demostrativo por otra vía, mediante el segundo paso).

Al término de la deducción, Kant ofrece este resumen: (§ 26): La experiencia es un conocimiento mediante la percepción unificada; las condiciones de posibilidad de la conexión, y por tanto de la experiencia, son las categorías (B 161). Sin éstas la variedad indeterminada de las impresiones sensibles no pasa a ser realidad objetiva ni naturaleza, es decir conjunto de fenómenos sometidos a leyes. En otros términos: las categorías prescriben en cierto modo «la ley a la naturaleza» (B 159); no la ley natural empírica, sino el presupuesto apriorístico de todas las leyes empíricas.

7. La analítica de los principios

Con la deducción transcendental de las categorías parece que la cuestión básica de Kant sobre la posibilidad de una experiencia objetiva, y por tanto de los juicios sintéticos a priori, ha recibido la respuesta adecuada. En efecto el enlace de una variedad intuitiva mediante conceptos posibilita los juicios sintéticos; y el enlace mediante conceptos puros, o categorías, los juicios sintéticos a priori. De ese modo finaliza la analítica transcendental como lógica de la verdad y queda dilucidada fundamentalmente la pretensión veritativa de los enunciados de experiencia. Falta sólo la dialéctica transcendental como «lógica de la apariencia», donde se elimina todo uso ilegítimo de las categorías, y en consecuencia la pretensión cognitiva ilegítima de toda metafísica especulativa. La analítica transcendental contiene de hecho, después de la analítica de los conceptos, un segundo libro: la «analítica de los principios». Kant investiga en él una tercera facultad cognitiva: el juicio o capacidad de subsumir conceptos del entendimiento conforme a determinadas reglas. La tarea de subsunción resulta posible gracias a una nueva clase de representaciones: los esquemas. Estas representaciones son un producto de la imaginación (B 179ss) y constituyen un elemento mediador entre la sensibilidad y el entendimiento. En la primera parte de la analítica de los principios Kant destaca los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, y en la segunda, los juicios sintéticos a priori, que derivan de los conceptos puros del entendimiento a la luz de los esquemas: son los principios del entendimiento puro (B 175).

El segundo libro de la analítica presenta grandes dificultades de comprensión. Muchos intérpretes de Kant consideran que éste

dio ya su respuesta a la pregunta clave sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori y por eso estiman superflua la fundamentación de los esquemas como recurso mediador de la intuición y del pensamiento (Prichard, 141ss; Smith, 334-342; Warnock), además de oscura y confusa (ya F.H. Jacobi y Schopenhauer, recientemente Walsh 1957, 95). Si a pesar de todo la teoría del esquematismo, que el propio Kant calificó de importante e imprescindible (cf. *Prol.*, § 34), ha de tener un sentido, hay que admitir, al parecer, una incoherencia en el programa de Kant. La variedad dada en la intuición, y conceptualmente indeterminada, así como el concepto del entendimiento que la determina, no constituyen ya dos momentos dependientes en el conocimiento, diversificados sólo por la reflexión transcendental. Son dos momentos cognitivos relativamente independientes, cuya armonización requiere un tercer elemento. Pero entonces el concepto del entendimiento no puede realizar la tarea que le compete según el programa de la estética transcendental y de la analítica de los conceptos: dar forma a un material, enlazando una variedad intuitiva en una unidad determinada. Este programa presupone en efecto dos momentos correlacionados que no requieren un tercer momento, sino que explican con su acción conjunta la posibilidad de un conocimiento a priori.

Tales objeciones no deben olvidarse en la teoría del esquematismo, como hace la mayoría de los críticos. Si los esquemas son superfluos, lo serán también los juicios sintéticos a priori que se forman a través de ellos: los principios del entendimiento puro. Y a la inversa: el que considera los principios como un ingrediente legítimo de la *Crítica*, debe encontrar un sentido a la teoría del esquematismo.

Según otra interpretación el capítulo del esquematismo realiza una nueva e importante tarea: la aplicación de las categorías. La realiza tan bien, que la deducción transcendental de las categorías resulta superflua (Paton, II 17ss). Hay quien sugiere que la doctrina del esquematismo tiene sentido, a lo sumo, si ha de conducir a un idealismo absoluto (Daval, 295); pero este enfoque se contradice con la postura fundamental de la *Crítica*. En suma cualquier interpretación que se proponga de la analítica de los principios, especialmente de la teoría del esquematismo, parece llevar a un callejón sin salida.

7.1. *La teoría del esquematismo*

Aunque Kant aborda los esquemas de los conceptos puros, la idea básica aparece ya en los conceptos empíricos. Cabe afirmar incluso que sólo si todos los conceptos necesitan esquemas para la representación mediadora entre la intuición y el concepto, puede haber mediaciones para los conceptos puros: los esquemas transcendentales.

Los conceptos empíricos son reglas que confieren unidad y determinación a una variedad de impresiones sensoriales dadas. En el capítulo del esquematismo Kant dice a veces, en lugar de «determinación», «subsunción» del dato sensible bajo los conceptos o «aplicación» del concepto al dato sensible (B 176 y *passim*). Pero hablar de subsunción y de aplicación se presta a malentendidos, ya que induce a los intérpretes, por ejemplo Prichard y Warnock, a concebir las relaciones entre la intuición y el concepto como una ordenación de lo particular a lo general o de una cosa inferior a otra superior. Se trata en realidad de la relación de un material indeterminado con su forma determinante. Así en el ejemplo de Kant (B 176) el plato no es una subordinación de círculos, sino un material (porcelana, cerámica, zinc, etc.) que recibe la forma de círculo, una configuración redonda.

Teniendo en cuenta que un concepto es la forma de un material dado sensiblemente y que lo dado sensiblemente es el material de una forma determinante; teniendo en cuenta, por tanto, que la intuición y el concepto están referidos mutuamente y constituyen un todo, parece obvio estimar como superfluo un tercer momento y, en consecuencia, el capítulo sobre el esquematismo. Pero una consideración más atenta muestra lo contrario: es necesario un tercer momento. En efecto, los conceptos son simplemente formas posibles para un material de intuición. El conocimiento, para aprehender la realidad, no puede divagar en fantasías y recurrir a cualquier concepto. Es preciso emplear los conceptos adecuados: aquellos que se ajustan al material preexistente: esto es una silla, aquello una mesa, un armario o una cama. En la capacidad para el recto empleo consiste la facultad del juicio, que se sirve de los esquemas.

El juicio decide si una determinada variedad intuitiva cae o no bajo la regla dictada por el entendimiento. En este sentido consti-

tuye una facultad cognitiva propia, que desempeña un papel mediador entre otras dos facultades: la sensibilidad y el entendimiento. El juicio no aporta el material ni la forma o concepto, pero cuida de que los conceptos empleados se ajusten realmente al material preexistente, enlazando el material intuitivo con el concepto idóneo e identificando el material como algo que corresponde a este concepto y no a otros: esto es una silla y no una mesa, un armario o una cama. El juicio posibilita la aplicación acertada de los conceptos.

En el ámbito de lo empírico el juicio capacita por ejemplo al médico para aplicar a casos concretos las reglas que él aprendió en sus estudios y para determinar la dolencia de un paciente, para hacer un diagnóstico correcto aquí y ahora y para reflexionar sobre el modo de ayudarlo con una terapéutica adecuada. Aparte el conocimiento de las reglas médicas, se requiere la capacidad para emplear en la cambiante realidad de las enfermedades las reglas apropiadas en cada caso; de ahí que el buen estudiante de medicina no sea aún un buen médico. Otro tanto cabe decir del trabajador manual, del profesor, del abogado o del ingeniero; la posesión de un concepto y la competencia para aplicarlo concretamente no son lo mismo como afirma Warnock contra Kant (80). Falta aún la capacidad para estructurar la realidad vital concreta en su abigarrada variedad según criterios de los conceptos y las reglas aprendidas; falta la facultad de juzgar (cf. *Gemeinspruch,* VIII 275s).

Para que el juicio cumpla su cometido y pueda combinar correctamente los conceptos con el material intuitivo dado, necesita una representación que ostente el carácter de intuición y de concepto al mismo tiempo. Kant la denomina *esquema* (en griego, forma, figura); el esquema permite conceptualizar las intuiciones y hacer intuitivos los conceptos. A pesar de ello no debe confundirse un esquema, por ejemplo de perro, con una imagen. Los conceptos, y por tanto los esquemas, son generales, mientras que las imágenes ofrecen el aspecto de una figura individual. Una imagen muestra, por ejemplo, un perro pastor de un amigo, mas no algo que conviene por igual a todos los perros pastores y a todas las otras razas, mezclas y grupos de edad, y que permite llamar igualmente perro al caniche del jardín y al gozque ladrador del vecino. Un esquema no representa la dimensión empírica de

algo concreto ni el concepto aislado de algo general, sino el ...«"indicador" de las reglas para formar la imagen» (Heidegger 1965; cf. B 179s).

Ahora bien, no sólo hay esquemas para conceptos empíricos, sino también para los conceptos sensibles puros del álgebra y la geometría. Kant aduce el ejemplo que ya Locke y Berkeley habían glosado: el triángulo (B 180). Tenemos una intuición general de un triángulo que no es rectángulo ni oblicuángulo ni isósceles, equilátero o escaleno y que procede a toda imagen como representación gráfica del triángulo.

El tercer grupo lo forman los esquemas de los conceptos puros del entendimiento. Deben posibilitar la aplicación concreta de las categorías a los fenómenos, culminando así la teoría transcendental de las categorías. Por eso no es correcto considerar con Henrich la dialéctica transcendental de las categorías como el núcleo de la *Crítica de la razón pura.* Es cierto que la deducción transcendental aborda tareas tan fundamentales como la demostración de que 1) las categorías son imprescindibles para los objetos y para la experiencia de los mismos, 2) tienen su origen en la autoconciencia transcendental y 3) un conocimiento al margen de la experiencia es imposible. Pero Kant se encontró también en la estética transcendental con elementos imprescindibles de toda experiencia y con el hecho de que un conocimiento más allá de las formas subjetivas de intuición es imposible. Tampoco hay que ignorar el verdadero sentido de la deducción metafísica de las categorías ni, sobre todo, olvidar que sin los esquemas transcendentales la fundamentación de un conocimiento sistemático de la experiencia queda incompleta. La deducción metafísica muestra que hay conceptos puros del entendimiento: las categorías; la deducción transcendental hace ver que sin éstas no es posible ninguna experiencia, y la teoría de los esquemas indica el modo de aplicar las categorías correctamente. La teoría del esquematismo no es una repetición ni un sustitutivo de la deducción transcendental de las categorías, sino, en combinación con los principios, la culminación de la analítica transcendental. Sólo la teoría del esquematismo y el sistema de todos los principios del entendimiento puro, basado en ella, permiten dan una última respuesta a la pregunta primordial sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Por eso Heidegger hizo notar con razón la gran importan-

cia de la teoría del esquematismo y ofreció una brillante interpretación de siete puntos, en una clara articulación del discurso (Heidegger 1965, §§ 19-23). Allison y Gram han destacado recientemente (cap. 4-5) la relevancia especial de esta teoría. A pesar de ello y por extraño que esto suene, hay que decir, frente a la sobrevaloración de una parte de la *Crítica de la razón pura,* que sólo se ha comprendido adecuadamente su programa y su estructura cuando se han reconocido las diversas secciones en su significado propio y en su necesidad dentro del conjunto de la obra.

Si los esquemas de los conceptos empíricos son representaciones que pertenecen tanto a la esfera de lo conceptual (racional) como a la esfera de lo intuitivo, los esquemas de los conceptos puros son representaciones que son conceptos y, sin embargo, sensibles. Los esquemas transcendentales son conceptos intuitivos puros o intuiciones conceptuales puras. Kant los designa más concretamente como determinaciones transcendentales temporales. En efecto, según la triple fundamentación, 1) la categoría es una unidad sintética pura de lo múltiple, 2) la unidad nace del sentido interno, no del externo, y 3) la forma intuitiva del sentido interno es el tiempo. Por eso el tiempo como intuición pura ofrece una figura previamente a toda experiencia, y los esquemas transcendentales consisten en determinaciones temporales y no en determinaciones espaciales. En este sentido las determinaciones transcendentales temporales, en tanto que descansan en una regla a priori, coinciden con la intuición pura y pueden ofrecer la necesaria mediación entre la intuición y el concepto puro.

Conforme a los cuatro criterios de división de las categorías, la figura temporal pura presenta cuatro posibilidades: la serie temporal en relación con la cantidad, el contenido temporal en relación con la cualidad, el orden temporal para la relación y el modelo temporal en referencia a la modalidad. Kant no enumera todos los esquemas pertinentes para todas las categorías; sólo aduce algunos ejemplos con glosas cada vez más breves.

Kant encuentra el esquema de la magnitud en el número; es decir, los conceptos numéricos (1, 2, 3, 4...) se crean refiriendo la categoría de la cantidad a la forma intuitiva del tiempo. Cabe objetar contra esta afirmación que, no sólo se puede enumerar lo que transcurre sucesivamente en el tiempo, sino también algo que existe, simultáneamente o no, fuera del tiempo, como las categorías. Pero esta objeción cae por tierra teniendo en cuenta que los esquemas transcendentales se basan en la forma intuitiva de la temporalidad, en la mera sucesión, y no en el tiempo empírico computable con el reloj. Por eso, al contar, se intuye la cantidad como pura sucesión independientemente de lo que se cuenta: primero uno, luego otro, que con lo anterior suma dos; luego otro, que suma tres, etc.

El esquematismo transcendental de Kant no es un artificio superfluo destinado a la crítica de la razón, sino que surge de la realidad misma, y esto se constata en un breve análisis de los esquemas de la substancia y la causalidad: Para que se pueda afirmar ante ciertos hechos empíricos, por ejemplo el hecho de mojarse la calle, que ésta sufre una modificación, se requiere, en el estado seco como en el húmedo, un mismo sujeto, precisamente la calle como algo subyacente (subsistencia, substancia), que sufre un cambio accidental: primero está seca y luego mojada. Este reconocimiento presupone que el sujeto, la calle, tiene una duración en el tiempo. Por eso el esquema de la substancia debe ser la representación de algo que subyace bajo un «accidente», expresando el «subyacer» en la imagen pura del tiempo; tal es la figura de la permanencia (de la substancia), que ofrece al mismo tiempo la imagen del cambio en la permanencia: de los accidentes. Pero la duración de la realidad en el tiempo, a pesar de los accidentes variables, es exactamente el esquema de la substancia (B 183).

Para poder aplicar la categoría de la causalidad a una pluralidad intuitiva, no basta afirmar que ciertos acontecimientos temporales se suceden unos a otros: la humedad de la calle sigue a la lluvia. En efecto, la mera sucesión, como muestra Hume y reconoce Kant, no justifica aún una relación de causa-efecto. Hay que afirmar además que la sucesión no se basa en la impresión subjetiva sino en la cosa misma, porque se produce conforme a una regla (por ejemplo: el agua humedece lo seco). Por eso el esquema de la causalidad es, según Kant, la sucesión de fenómenos sometidos a una regla (ibíd.).

7.2. *Los principios del entendimiento puro*

La teoría del esquematismo revela las condiciones intuitivas que permiten la aplicación de las categorías a los fenómenos. El «sistema de todos los principios del entendimiento puro» desarrolla los juicios supremos que formula el entendimiento según las condiciones de los esquemas transcendentales a priori (B 187). Los principios son aquellos enunciados fundamentales sobre la realidad que resultan posibles previamente a toda experiencia; representan el último grado en la teoría transcendental de la constitución de la experiencia y forman el ápice «constructivo» de la crítica de la razón teórica.

Los principios tienen una gran relevancia tanto en la historia de la filosofía como en la perspectiva sistemática. Abordan, en efecto, ciertos problemas que son decisivos para el saber ordinario, para las ciencias particulares y para la filosofía: así la permanencia de la substancia y el principio de causalidad. Los principios se ocupan, además, de un problema tan agudo como es la matematización moderna de las ciencias naturales; piénsese en las leyes keplerianas de los planetas, en las leyes de Galilei sobre la caída de los cuerpos, y sobre todo en el sistema newtoniano de la mecánica teórica. Según los axiomas de la intuición y las anticipaciones de las percepciones los científicos no recurren a la matemática por capricho sino por necesidad, ya que la matemática es la forma imprescindible de todo conocimiento objetivo de la naturaleza. Es más: Kant afirma que «una teoría concreta de la naturaleza contiene ciencia auténtica en proporción a la cantidad de matemática que haya incluido en ella» (MAN, IV 470). De ese modo Kant sólo permite esta alternativa: o hay ciencia natural matemática o no hay ciencia; una investigación de la naturaleza que (aún) no sea matemática no es a su juicio verdadera ciencia (en sentido estricto).

Contra la tesis kantiana de que no hay verdadera ciencia sin matemática se podría aducir ya la biología, que desde Aristóteles y su escuela investiga la vida en sus múltiples figuras. En el siglo XVIII, por ejemplo, G.E.L. Buffon (1707-1788) con sus estudios sobre las costumbres de los animales dejó de lado la exploración de la naturaleza orientada a la cuantificación y a las relaciones abstractas en favor de las descripciones cualitativas. Contra la tesis kantiana de la necesidad de la matemática para la ciencia habla quizá también la «marcha triunfal de la técnica» –aunque ésta tenga como base las ciencias naturales matemáticas–, un exponente del afán dominador del hombre que ya no reporta sólo beneficios. También puede atestiguar contra Kant la formación postkantiana de las ciencias históricas, lingüísticas y sociales. Tales ciencias no cumplen el criterio kantiano de la verdadera ciencia: la rigurosa necesidad. Por otra parte se intenta constantemente introducir en estas ciencias los métodos cuantitativos (para una profundización del concepto kantiano de ciencia, cf. más adelante, capítulo 13.3).

Los «principios del entendimiento puro» de Kant no representan sólo el último grado en la teoría transcendental de la constitución de la experiencia sino también los primeros principios estructurales filosóficamente fundados de la investigación científica. Vienen a ser la conclusión de la parte analítica de la *Crítica* y el comienzo de una metafísica de la naturaleza que Kant desarrolla en *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Principios metafísicos de la ciencia natural). Hay que distinguir a pesar de ello entre los principios del entendimiento puro y los principios específicos de la matemática y de las ciencias naturales. Los primeros, situados en un plano más profundo, ofrecen la estructura básica a los segundos. No regulan determinados procesos de la naturaleza sino la naturaleza como tal; son los principios que constituyen la naturaleza misma. Kant estima que tales principios del entendimiento puro se sobreentienden, expresamente o no, en todos los juicios de las ciencias naturales. No cabe derivar directamente de los principios filosóficos enunciados propios de dichas ciencias, ni tampoco enunciados fundamentales generales. Los principios del entendimiento puro son una norma directiva del juicio para la investigación científica que no descansa primariamente en derivaciones lógicas ni en un conjunto de hechos, sino que representa una praxis del juicio racional.

Suele afirmarse, contra Kant, que los principios están destinados a legitimar aquellos juicios sintéticos a priori que son necesarios para la fundamentación de la física de Newton. Tal es la interpretación de Popper (*Conjectures and Refutations*, ^{5}1974, 192) y de Stegmüller (1967, 14ss), que convierten la *Crítica de la razón pura* en una empresa al servicio de la antigua teoría de la

ciencia. En este sentido le cabría a Kant el gran mérito de un metateórico que frente al escepticismo de Hume ofrece un fundamento filosófico seguro a la mecánica de Newton. Esta interpretación sin embargo es funesta, ya que inserta el pensamiento de Kant en la esfera de la física clásica, de modo que el progreso de la física relativizaría e incluso anularía la primera crítica de la razón de Kant. No faltan algunos brillantes intentos de «salvar» a Kant; por ejemplo el de v. Weizsäcker en relación con los principios físicos de la conservación y el de Beck (1973) en lo que respecta al principio de indeterminación de Heisenberg. Pero no se puede evitar en el debate científico esta consecuencia: como la física newtoniana quedó superada por la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, los principios kantianos del entendimiento puro aparecen en definitiva desfasados; hay que abandonar la analítica de los principios como antes se abandonó –supuestamente a causa de la matemática moderna– la estética transcendental; ambas partes de la *Crítica* conservan, en el mejor de los casos, la importancia de un ejemplo histórico. En realidad los principios del entendimiento puro, al igual que la estética transcendental, no pretenden fundamentar una forma histórica de la ciencia moderna, sino todo conocimiento objetivo. Aunque Kant estaba convencido de la rectitud de la geometría euclidiana y de la mecánica de Newton y apeló a ellas constantemente como ilustración de su pensamiento, no constituyen sin embargo una parte integrante de la crítica transcendental (cf. capítulos 4.4 y 5.3). Son ejemplos de conocimiento sintético a priori, cuya posibilidad requiere una demostración. Kant no intenta con los «principios» del entendimiento puro demostrar la verdad de la geometría euclidiana ni de las leyes del movimiento de Newton. Afirma, con razón, que el investigador de la naturaleza no busca las leyes ni las formula en términos matemáticos por puro capricho. (Sobre la compatibilidad del «idealismo crítico» de Kant con la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, cf. E. Cassirer, *Zur modernen Physik*, 1957.)

Kant comienza con el principio supremo de todos los juicios analíticos: el principio de contradicción. Pero sólo se interesa por él como trasfondo para los juicios sintéticos a priori. La formulación del principio de contradicción «a ninguna cosa le conviene un predicado que la contradice» (B 190) es insatisfactoria, ya que

no ofrece una definición independiente, sino que recurre a la idea misma de contradicción.

La experiencia, tema en el que Kant se centra, comienza más allá de los enunciados analíticos. Descansa en la unidad sintética de los fenómenos, sin la cual sólo se darían fragmentos inconexos, un caos de impresiones sensibles. Kant resume las condiciones de la unidad sintética, conocidas por la estética transcendental y por la analítica de los conceptos, en el principio supremo de toda experiencia: las condiciones de posibilidad de la experiencia son también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia (B 197); la constitución de los objetos y la constitución de la experiencia forman una unidad esencial.

Sólo la tabla de los diversos principios, que Kant confecciona guiándose por la tabla de las categorías, aporta nuevas ideas. Ajustándose a los cuatro grupos de las categorías Kant desarrolla cuatro momentos del saber: intuición, percepción, experiencia y pensamiento empírico. Los momentos posteriores se apoyan en los anteriores; los tres primeros se corresponden con los tres primeros grados del saber de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel: la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. Kant descubre para cada uno de los cuatro momentos una forma especial de conocimiento sintético a priori: axiomas para la intuición, anticipaciones para la percepción, analogías para la experiencia y postulados para el pensamiento empírico; para cada uno de los conocimientos establece al menos un principio.

Kant califica de matemáticos los principios de los axiomas y las anticipaciones, y de dinámicos los de las analogías y los postulados. Los principios matemáticos demuestran la justificación e incluso necesidad de la matemática. Entendida como ciencia de la construcción de magnitudes (cuantos) y de la mera magnitud (cantidad) (cf. B 745), la matemática es el primer elemento constitutivo de todos los objetos de la experiencia y de su conocimiento, y posee en este sentido una validez objetiva: los contenidos que no se pueden representar como magnitudes no son objetivos. Los principios dinámicos posibilitan las ciencias naturales, ya que no se limitan a la «aplicación» de la matemática, sino que afirman la existencia de objetos, permaneciendo no obstante en el terreno del conocimiento a priori; según Kant este terreno se llama en física «dinámica» (teoría del movimiento).

7.3. *Los principios matemáticos*

Para concebir algo como magnitud es preciso representarlo como múltiplo de una unidad. Kant afirma, a propósito de los principios matemáticos, que se sabe a priori que esa representación es posible en todos los fenómenos. Investiga, a la luz del modo de presentación de los fenómenos, dos clases de representación: para la intuición, la magnitud extensiva; y para la percepción, la magnitud intensiva.

El primer momento del saber es la intuición. Ésta ofrece los fenómenos dilatados en el espacio y el tiempo. Si se atiende sólo a la intuición prescindiendo de todo lo demás, los fenómenos aparecen dilatados espacial y temporalmente: poseen una magnitud extensiva. Las magnitudes extensivas, como por ejemplo el número 3, son un todo que se compone de partes (3 = 1+1+1); poseen un carácter aditivo; en ellas la representación de las partes precede a la representación del todo: el número 3 presupone los números 1 y 2.

La ciencia de las formas intuitivas, y por tanto de las magnitudes extensivas, es la matemática. Sus principios son los axiomas; en el marco de la geometría euclidiana, por ejemplo, las proposiciones «entre dos puntos sólo es posible una única línea recta» y «dos líneas rectas no incluyen ningún espacio» (B 204). Por eso el principio para toda intuición es un principio para todos los principios (axiomas) de la matemática y dice así: «Todas las intuiciones son magnitudes extensivas» (B 202).

El principio de los axiomas de la intuición presenta una doble relevancia. Es la base inmediata de todos los otros principios de la matemática y la base mediata de todo conocimiento de la naturaleza. En efecto todos los objetos de la ciencia natural se dan en la intuición y presentan como dato intuitivo una magnitud extensiva. Comoquiera que la investigación científica de magnitudes extensivas se produce en la matemática, ésta es el primer principio formal de todo conocimiento de la naturaleza; la ciencia natural es matemática aplicada. De esto no se sigue sin embargo, como explica Kant, que todo lo que la geometría dice sobre la intuición pura del espacio y del tiempo se ajuste sin más a la intuición empírica (B 206). Este último supuesto sólo es correcto a condición de que exista una única geometría, cosa que no cabe

afirmar después del descubrimiento de geometrías no euclidianas. Es cierto, sin embargo, que la física depende de la geometría: la geometría aplicada en la física debe ser posible, considerada desde la geometría pura, sin que por eso toda geometría matemáticamente posible sea válida en el plano de la física.

Aunque Kant tome sus ejemplos de la geometría euclidiana, su principio de los axiomas no está ligado a ningún axioma específico, y en este sentido es válido al margen del estado de la matemática en su tiempo. La afirmación transcendental de Kant dice que todos los objetos de la ciencia natural son extensos espacio-temporalmente y, por ello, cuantificables (representables matemáticamente), y que todo lo que escapa a la cuantificación de modo radical, y no por el momento histórico de la investigación, se aparta del ámbito de los objetos posibles de la ciencia natural rigurosa. Un mero acopio, una descripción e incluso una explicación de hechos, serán precientíficos mientras no encuentren una forma matemática.

El segundo principio, el de la anticipación de la percepción, suele desdeñarse a menudo en la interpretación de Kant. En realidad este segundo principio viene a ampliar notablemente el sentido fundamental de la cuantificación, y por tanto de la matemática, para la constitución de los objetos. Señala la segunda condición para que el entendimiento forme, a base de las sensaciones subjetivas («tengo frío»), un juicio perceptivo objetivamente válido («en este recinto hay una temperatura de 14 grados»): la condición es la magnitud intensiva.

La percepción es para Kant la conciencia empírica donde las sensaciones adoptan la forma de la intuición. A diferencia de las formas de la intuición, que son subjetivas, las sensaciones ofrecen al sujeto cognoscente algo que no viene del sujeto, sino del «mundo exterior» y que es por tanto real. (Kant nunca aclaró el origen de la sensación, talón de Aquiles de la *Crítica* según Fichte y Schelling.) El fenómeno extendido en el espacio y el tiempo adquiere en la percepción sus peculiaridades (cualidades, propiedades); éstas garantizan la realidad en el sentido literal de un contenido fáctico de las cosas extendidas espacio-temporalmente.

Kant llama anticipaciones a los ingredientes apriorísticos de las sensaciones. Este término, que traduce el vocablo epicúreo *prolepsis* (del griego *prolambano:* yo anticipo), designa el tipo co-

mún que subyace en las diversas sensaciones concretas. Pero, a diferencia de Epicuro, Kant no entiende el tipo como una forma básica empírica, sino como la forma básica, preempíricamente válida, de todas las sensaciones. Hay que preguntar sin embargo si hay ingredientes apriorísticos en las percepciones, ya que las sensaciones (colores, temperaturas, ruidos) son empíricas y por ello siempre diversas, por lo cual las percepciones son el elemento subjetivamente cambiante.

En toda sensación hay, según Kant, una mayor o menor impresión. Así una sensación de color puede palidecer progresivamente hasta desaparecer del todo. Kant tiene presente una disminución continua (B 211s); no pudo prever las averiguaciones de la teoría cuántica sobre las discontinuidades fundamentales en lo subatómico. Pero aun dentro de ese supuesto, aparece correcta la afirmación kantiana de que las sensaciones son más o menos fuertes, sin alcanzar nunca el valor 0, ya que si la sensación fuese cero, dejaría de existir. Esto significa, según el principio de todas las anticipaciones de la percepción, que todas las sensaciones poseen independientemente de su contenido empírico una cierta fuerza; no una extensión espacio-temporal (magnitud extensiva), sino un «grado de influencia en los sentidos» es decir, una magnitud intensiva (B 208). Tales magnitudes son, por ejemplo, los grados de temperatura, de dureza o de claridad, y también el peso (la masa).

Según el segundo principio, todo objeto de experiencia posible es fundamentalmente una cantidad en sentido lato y por eso está referido a la ciencia de la construcción de cantidades: la matemática. De ahí que ésta no represente sólo el principio de la forma, sino también el contenido a priori de toda objetividad; aun la cosa, la realidad de los objetos de la naturaleza, es determinable matemáticamente. Si la experiencia de la naturaleza pretende la validez general y la necesidad para su contenido, no puede eludir la matemática como elemento constitutivo. Así la matemática posee, según Kant, validez objetiva en un doble sentido: todo contenido que haya de ser válido más allá de las representaciones meramente subjetivas debe ser representable tanto en su forma intuitiva, en la extensión espacio-temporal, como en su contenido sensorial: las cualidades ópticas, acústicas y otras.

7.4. *Las analogías de la experiencia*

La experiencia se basa en la percepción. En ella aparece una pluralidad de percepciones en una cohesión temporal que es necesaria. Kant llama analogías (en griego, relaciones) a los principios válidos a priori que posibilitan la cohesión necesaria. El término deriva del lenguaje matemático. Mientras que en éste designa la igualdad de dos relaciones cuantitativas: $a:b = c:d$ o $a:b = b:c$, la filosofía entiende por tal la igualdad de dos relaciones cualitativas, y en este caso la igualdad de relaciones entre las distintas percepciones.

Habiendo tres posibilidades para la cohesión temporal: la permanencia, la sucesión y la simultaneidad, hay tres formas de relación de las percepciones y, en consecuencia, tres analogías: 1. el principio de la permanencia de la substancia, 2. el principio de la sucesión temporal conforme a la ley de la causalidad y 3. el principio de la simultaneidad conforme a la ley de la acción recíproca o comunidad. Las tres analogías coinciden en el principio de que la experiencia sólo es posible mediante una representación de la necesaria conexión de las percepciones (B 219).

La permanencia de la substancia

En la primera analogía de la experiencia Kant presenta un principio que es bien conocido del hombre vulgar y que en filosofía desempeña siempre un importante papel: el principio de la permanencia de la substancia. Este principio es, según Kant, un enunciado sintético a priori, imprescindible para el conocimiento de la naturaleza.

Lo problemático en este principio no es la afirmación de que la substancia sea permanente. La permanencia, en efecto, se encuentra ya en el concepto de substancia; en este sentido el enunciado es analítico. Lo problemático es la aplicación de la substancia, entendida como permanencia, a los fenómenos; sólo tiene carácter sintético a priori la afirmación de que todos los fenómenos suponen un sustrato permanente, del cual aquéllos son cualidades cambiantes.

La demostración kantiana de esta afirmación consta de un pre-

supuesto y cinco argumentos. Kant presupone que hay fenómenos cambiantes y afirma en primer lugar que la representación del cambio no es posible sin un marco fijo de referencia. Identifica en segundo lugar el marco de referencia como el tiempo único donde se representa todo cambio: la simultaneidad, la sucesión y la acción recíproca de fenómenos; el tiempo mismo no cambia sino que permanece; es lo permanente por antonomasia. Pero el tiempo no puede ser la substancia buscada, ya que –según el tercer argumento– no se percibe en sí mismo y por tanto no puede ser dentro de las percepciones el fundamento de los fenómenos cambiantes. Por eso en cuarto lugar el sustrato de todo cambio debe encontrarse en los objetos de las percepciones. En quinto lugar el sustrato de todas las cualidades es la substancia, y por consiguiente la substancia permanece en todo cambio de los fenómenos. De ahí que deba haber siempre en la experiencia algo que se refiera a los fenómenos como la substancia permanente a sus accidentes (cualidades) variables.

El principio de permanencia de la substancia enuncia que la modificación no puede experimentarse en sí, sino en relación con una substancia. Por otra parte no se puede percibir el nacimiento o la desaparición de la substancia, sino únicamente un cambio de sus fenómenos. Así la substancia permanente es la condición imprescindible para que los fenómenos alcancen la necesaria unidad de una experiencia. El concepto de cambio adquiere una importante clarificación mediante el principio de la permanencia: en la aparición y la desaparición (por ejemplo, una calle se moja y vuelve a secarse) no cambia aquello que aparece y desaparece: los accidentes, la mojadura y la sequedad. El cambio es más bien un modo de existir la substancia que sigue a otro modo de existir: la sequedad sigue a la mojadura. Por eso todo lo que cambia es permanente y es correcto afirmar que sólo lo permanente (la substancia) cambia, mientras que lo mudable (mojadura, sequedad) no sufre ninguna modificación, sino que realiza un cambio: una cualidad, la mojadura, cesa y deja paso a otra, la sequedad.

A diferencia de los principios matemáticos, Kant no contempla las analogías de la experiencia como principios constitutivos sino como principios regulativos. Esto significa que no enuncian nada sobre los fenómenos mismos, sino que indican una regla para explorar algo en el mundo de los fenómenos. Así el principio

de la permanencia reclama la investigación empírica para entender la naturaleza en términos de substancia y accidente e indagar lo que tiene carácter de accidente y lo que lo tiene de substancia. En la época de Kant se consideraba la materia ponderable como substancia última, conforme a la teoría del químico francés Lavoisier (1743-1794). Por eso los comentarios de Kant apuntan en esta dirección. A pesar de ello la primera analogía no se refiere como se supone a menudo (por ejemplo, Körner 1965, 471) a lo permanente como materia o substancia material, sino que deja en manos de la investigación científica el determinar cómo debe representarse exactamente la substancia permanente. La primera analogía de Kant no está ligada a un determinado grado de desarrollo de la física. Como invitación a explorar las relaciones entre la permanencia y el cambio –puesto que sólo así es posible la experiencia objetiva– esta analogía sigue implícita aún actualmente en una energía que se identifica con la masa.

Kant completa el principio de la permanencia en la segunda edición de la *Crítica* y afirma que la cantidad de substancia no aumenta ni disminuye en la naturaleza (B 224). Kant no demuestra en el marco de la primera analogía que la substancia se caracteriza por poseer una cantidad; pero podría apelar a aquella matematizabilidad fundamental de todos los objetos de la naturaleza que expuso en los dos primeros principios. Sobre todo en la segunda edición, el principio transcendental de la permanencia de la substancia se asemeja a las leyes físicas de la conservación, que han resistido a la crisis de la ciencia natural clásica con la teoría de la relatividad y la teoría cuántica. V. Weizsäcker, como demostración de la importancia actual de Kant, ha señalado que la primera analogía es compatible con las ideas físicas más recientes sobre la conservación de la energía. Es verdad que no se pueden utilizar todos los argumentos de la filosofía transcendental en favor de la conservación de la energía dentro del razonamiento físico; sin embargo en las actuales orientaciones hacia una física unitaria, los argumentos de tipo kantiano serían relevantes y, también, accesibles a una crítica por parte de la física. Pero esta hipótesis de una relevancia directa de Kant para cuestiones físicas fundamentales es muy problemática. En efecto, a pesar de su semejanza con las leyes físicas de la conservación, el principio transcendental de la permanencia de la substancia se mueve en otro plano. La primera

analogía dice que en toda experiencia se da la relación de substancia y accidente, mas no pregunta en qué consiste la substancia. Esta pregunta aparece abordada en *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Pero como metafísica de la naturaleza corporal, la pregunta supone además, en la línea de la *Crítica*, un concepto (quizá problemático) de la materia (IV 470). Sólo mediante ese concepto cabe fundamentar desde la primera analogía la primera ley de la mecánica, según la cual en todos los cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece globalmente idéntica (IV 541); sólo esta ley o su fundamentación pueden ser un interlocutor directo de la física.

El principio de causalidad

La segunda analogía de la experiencia conecta con la primera. Considera los cambios de estado de la substancia en su secuencia temporal y afirma que aquéllos se producen con arreglo a la ley causal, la ley de la conexión de causa y efecto (B 232). En el actual debate filosófico y científico se distingue entre leyes causales, que son una especie determinada de leyes físicas, y el principio de causalidad, según el cual todo acontecer tiene una causa. Habida cuenta que la segunda analogía de Kant, la ley de causalidad, corresponde a lo que hoy se llama principio de causalidad, se hablará en la presente exposición del principio de causalidad a fin de evitar malentendidos.

Al igual que el principio de permanencia, el de causalidad tiene en Kant un sentido transcendental. No consiste en explicar ciertos fenómenos como efectos y otros como causas. Tampoco afirma que se conozcan o se deban conocer las causas de todos los fenómenos. Enuncia que una sucesión temporal de fenómenos sólo puede reconocerse como cambio de un objeto, y por tanto como objetivamente válido, si la sucesión no depende del arbitrio del sujeto percipiente, sino que se considera como un caso de la regla causa-efecto y por eso –relativamente a la sucesión de fenómenos– como no invertible.

Según el principio de causalidad sólo hay experiencia como aprehensión de contextos naturales de causa-efecto; no puede haber intervenciones sobrenaturales, o milagros, en procesos naturales. El principio no afirma simplemente que hasta ahora no hemos asistido a ningún milagro, sino más en general y más radicalmente que no puede hacer milagros en el ámbito de los objetos de la experiencia natural posible. En efecto la objetividad de la experiencia se constituye mediante nexos de causa-efecto. Por eso el milagro eliminaría no sólo la causalidad, sino toda objetividad.

Para ilustrar y fundamentar el principio de causalidad, Kant compara la percepción de un objeto que no cambia con la percepción de un cambio (B 235ss): si yo percibo una casa en su figura permanente, no capto sus diversas partes de una vez, sino sucesivamente; por ejemplo, primero el tejado, luego los muros y finalmente el suelo. Pero puedo percibir también esas partes en orden inverso si atiendo a la figura permanente y no a los cambios de la casa. Mientras un objeto no cambie, la serie perceptiva resulta arbitraria e indeterminada, al no estar sometida a ninguna regla de causa-efecto.

Pero si atiendo a un cambio, si veo por ejemplo «un barco que navega aguas abajo», la secuencia de mi percepción no depende de mi arbitrio sino del hecho percibido. Como el barco navega río abajo, lo veo primero en la parte superior y luego en la inferior del río. La serie temporal de mis percepciones sometida a la norma causa-efecto, «un barco que navega primero por arriba y después por abajo», es necesaria: el barco podría navegar igualmente río arriba; pero la serie perceptiva estaría entonces determinada por otra norma causa-efecto: «Un barco que navega río arriba está primero abajo y luego arriba», y relativamente a esta regla la secuencia perceptiva tampoco es intercambiable a voluntad. (El ejemplo de Kant está obviamente muy simplificado. La investigación científica no se detiene en la regla de la navegación hacia arriba o hacia abajo, sino que indaga las fuerzas que entran en acción y sólo se da por satisfecha con una explicación desde leyes naturales.)

Se podría objetar contra la exposición kantiana del principio de causalidad diciendo que la percepción de una casa, y la del barco que desaparece, no son diferentes; ambos son sucesos que el sujeto reconoce como tales y en ambos casos percibe un cambio de posición de dos objetos entre sí; en un caso se mueve el ojo y en el otro el barco en la dirección de arriba abajo. Esta objeción es correcta en lo que afirma, mas no en lo que sobreentiende. Es

verdad que también la percepción de la casa se puede concebir como una serie de sucesos; pero lo percibido entonces no es ya, como en Kant, una causa en su figura estable, sino el ojo que percibe la casa. Kant encontraría confirmada la validez del principio de causalidad: mientras el ojo perciba la casa desde el tejado hacia abajo, se mueve necesariamente de arriba abajo, y no a la inversa; y esta necesidad se basa en la determinación objetiva del cambio: el ojo percibe la casa de arriba abajo y no a la inversa.

Según la analítica de los conceptos, el nexo de percepciones y la determinación en el nexo (primero arriba, después abajo, y no a la inversa) no son un producto de la intuición o de la sensación. La determinación y, en este aspecto, la necesidad del nexo no se pueden percibir; son un producto del entendimiento, que ofrece la categoría de la causalidad para secuencias temporales.

Generalizando, el cambio se ajusta, según Kant, al principio de causalidad porque sólo podemos concebir una secuencia fenoménica como suceso objetivo, como un cambio de lo percibido y no del percipiente si nos representamos la secuencia fenoménica como una sucesión temporal donde no cabe invertir el orden, ya que el estado posterior resulta del estado anterior, según una norma de causa-efecto. El estado anterior no es simplemente un «antes» («el relámpago viene antes del trueno»), sino un «porque» («truena porque ha relampagueado»). Toda sucesión fenoménica que no consista en alucinaciones del sujeto, sino que esté en el objeto mismo, todo cambio objetivo, sólo es posible si se produce según la regla causa-efecto («cuando truena, ha relampagueado»). Pero la sucesión de fenómenos sujeta a una regla es el esquema de la causalidad. El cambio objetivo se produce, pues, con arreglo a un nexo de causa-efecto («el trueno es el efecto causado por el rayo»).

Una objeción frecuente a la tesis kantiana del valor universal del principio de causalidad apela a un ejemplo contrario: el de la moderna teoría cuántica. Según ésta, los procesos en el campo subatómico sólo pueden describirse mediante leyes de probabilidad, y el principio de causalidad parece innecesario para la física reciente (así se expresa, por ejemplo, Körner 1966, 471). Según el principio de indeterminación de Heisenberg, en efecto, el conocimiento de un suceso S_1 sólo ofrece una probabilidad para la aparición de otro suceso S_2. Por esta razón la física actual, contra-

riamente a la mecánica de Newton, no puede prescindir de las leyes de probabilidad; se afirma también que la física contemporánea no es ya estrictamente determinista como la física clásica, sino indeterminista.

Cabe responder, en un primer descargo de Kant, que la segunda analogía no podía considerar los procesos de la microfísica con los conocimientos científicos de la época y que, además, las leyes de la mecánica newtoniana siguen siendo válidas en planos superiores a la microfísica. Pero este intento de descargo tropieza con la circunstancia de que Kant justifica el principio de causalidad como condición de posibilidad de toda experiencia. La objeción en contra puede obviarse con otro argumento: el filósofo no afirma con el principio de causalidad la previsibilidad de sucesos, sino su explicabilidad. Su segunda analogía no enuncia que todo suceso produce un efecto previsible exactamente, sino que los sucesos, para ser objetivos, no deben ser producto de una intervención sobrenatural ni de alucinaciones subjetivas sino que deben explicarse siempre como efecto de ciertas causas. El estado de la investigación en una época dada no tiene por qué disponer de las explicaciones exigibles. Aunque Kant estuvo muy influido en sus ideas científicas por la mecánica determinista de Newton, su principio de causalidad se sitúa en otro plano: un plano transcendental, y no está ligado, como supone Stegmüller (1967, 10), a un «determinismo universal». Las leyes modernas de la probabilidad no dejan cesante el principio de causalidad. La física cuántica sólo tiene como consecuencia la necesidad de concebir las reglas de causa-efecto en la esfera subatómica de otro modo que en la física clásica. El principio de causalidad de Kant no se pronuncia sobre la naturaleza de las leyes que expresan físicamente los nexos de causa-efecto ni sobre los contenidos de las leyes. Siendo el principio de causalidad un enunciado transcendental y no científico, no es preciso buscar para su defensa razones epistemológicas que lleven a considerar «nuestro saber de la indeterminación como un parásito de nuestro saber de la determinación causal» (Beck 1973, 172).

La segunda y la tercera analogías –la tercera apenas ha sido tratada aquí–, al igual que la primera, tienen un sentido regulativo y no constitutivo. El principio de causalidad indica cómo hay que leer los fenómenos en orden temporal para poder aprehender-

los como hechos y experiencias objetivas. Para conocer la naturaleza es preciso contemplar todos los sucesos como efectos e indagar sus causas subyacentes. La identificación concreta de las causas sólo es posible con medios empíricos (cf. B 165); una relación causal determina, aun la del tipo causa-efecto, no se rige por una necesidad transcendental, sino por la experiencia y por su teoría científica. No sólo la vertiente matemática de la ciencia natural moderna encuentra en Kant una fundamentación filosófica sino también su carácter de indagación de causas empíricas. La crítica transcendental de la razón no supone ninguna restricción a la ciencia natural, sino que más bien la libera hacia un proceso de investigación positiva y nunca conclusa.

7.5. *Los postulados del pensamiento empírico*

La combinación de los tres momentos previos del saber: la intuición, la percepción y la experiencia, es obra del pensamiento empírico. Éste aborda las tres modalidades de posibilidad, realidad y necesidad del conocimiento. Los postulados que Kant formula para el pensamiento empírico muestran las condiciones válidas a priori para que el objeto afirmado en un juicio sea posible empírica o realmente, no meramente en el plano lógico, las condiciones para que sea real y las condiciones para que sea necesario:

«1. Lo que coincide con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es *posible*.

»2. Lo que se ajusta a las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es *real*.

»3. Lo que está ligado a la realidad con arreglo a las condiciones generales de la experiencia es necesario (o existe necesariamente)» (B 265s).

Las condiciones formales de la intuición y del pensamiento no alcanzan más allá de las posibilidades (empíricas o reales). Sólo la sensación penetra en la realidad; sólo la sensación puede enseñarme que hay algo que corresponde a mis representaciones.

Kant añade a la explicación del segundo postulado la refutación del idealismo. El idealismo en la forma «problemática» de

Descartes declara indubitable la experiencia interna (*cogito, ergo sum*), y «dudosa e indemostrable» la existencia de objetos externos (B 274). El idealismo «dogmático» de Berkeley considera «las cosas que existen espacialmente como meras ficciones» (ibíd.). Esto presupone, según Kant, que el espacio es un atributo de las cosas en sí, extremo ya rebatido por la estética transcendental (cf. capítulo 5.4). Kant muestra, contra Descartes, que «incluso nuestra experiencia interna sólo es posible presuponiendo la experiencia externa»; mi propia existencia constatada por la sensibilidad interna presupone algo fuera de mí, y por tanto la existencia de cosas exteriores; poseemos pues una experiencia de las cosas exteriores, y no una mera ficción (B 275s).

Con los postulados del pensamiento empírico la cuestión capital de la *Crítica* sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori encuentra su última respuesta. Los juicios sintéticos a priori son posibles porque el conocimiento no se rige por los objetos, sino éstos por el conocimiento. El propio sujeto cognoscente introduce en la naturaleza las leyes transcendentales que se formulan en principios sintéticos. En este sentido los objetos de la naturaleza son obra nuestra; el material de conocimiento sólo pasa a ser un contenido objetivo en virtud de la actividad constitutiva apriorística; en suma: se da el fenómeno *(phaenomenon)* y no la cosa (objeto; *objectum*; cosa) en sí (*noumenon*; literalmente, «lo pensado»).

El concepto de «cosa en sí» ha provocado diversos malentendidos. Es un concepto metodológico y, contrariamente a lo que se supone a menudo, no un concepto metafísico ni un resto dogmático merecedor, según Nietzsche, de una «sonrisa homérica», «ya que la cosa en sí –prosigue Nietzsche– encubre el conocimiento de la verdadera realidad: la apariencia». En el plano teórico la cosa en sí no designa un trasmundo que se oculta detrás de los fenómenos y que sería el mundo verdadero. La cosa en sí forma parte de aquellos conceptos que son necesarios para concebir adecuadamente la posibilidad del conocimiento de la experiencia. La expresión «cosa en sí», o más exactamente «cosa en sí misma (no considerada como fenómeno)» significa que aquello que se conoce no depende únicamente de las determinaciones subjetivas del conocimiento. Hay otro «actor» que no pertenece a la subjetividad empírica ni a la subjetividad apriorística. Este momento indepen-

diente del sujeto, sin el cual no es posible el conocimiento, se presupone como tal sin que pueda determinarse de modo más concreto y, por tanto, sin que sea posible conocerlo. Para la razón teórica, la cosa en sí es «simplemente un concepto límite» (B 311, cf. *Prol.* § 57), la base totalmente indeterminada de las sensaciones, la pura incógnita. Sin embargo, ya desde las primeras críticas contra Kant, algunos exigían que también este concepto límite fuese un concepto; esta exigencia promovió el movimiento del idealismo alemán (cf. más adelante, capítulo 14.2).

Según una tradición filosófica que se remonta a Parménides y a Platón, sólo se conoce el «verdadero ser» cuando el pensamiento se libera de toda limitación sensible. El verdadero ser, que en Platón es la idea, se revela sólo al pensamiento puro, mientras que el saber ofrecido por los sentidos conoce sólo un «ser impropiamente dicho», un «fenómeno». Kant invierte esta valoración en el plano teórico: los fenómenos presentados por los sentidos y el entendimiento son el único contenido objetivo, el único ser para nosotros, mientras que el mero pensamiento no es capaz de alcanzar un conocimiento. Lo que existe en sí, independientemente de la sensibilidad y del entendimiento, no es el ser verdadero y objetivo; es lo totalmente indeterminado, lo oculto. En el plano teórico, según la crítica de la razón, no hay sitio para una cosa en sí en su valoración positiva como verdadero ser; no cabe ya una división de los objetos en objetos del mundo sensible (fenómenos) y del mundo inteligible (números). Aunque el entendimiento, contrariamente a lo que afirma el empirismo, se distingue de la sensibilidad, no posee sin embargo un campo de conocimiento propio, como cree el racionalismo.

Kant se opone también a los escépticos, que niegan toda verdad metafísica. Esa verdad existe; pero Kant añade, para decepción de la metafísica tradicional, que la metafísica nunca puede transcender la experiencia; no da acceso a lo suprasensible, sino que clarifica las condiciones de posibilidad de toda experiencia. Todo conocimiento a priori está al servicio del conocimiento a posteriori, de la experiencia.

8. La dialéctica transcendental

8.1. *La lógica de la apariencia*

Después de la analítica transcendental, Kant vuelve al problema que puso en marcha la crítica de la razón: la metafísica es necesaria, pero sólo alcanza una apariencia de verdad. Exponer la necesidad de la metafísica y hacer ver su condición de mera apariencia constituyen algunas de las tareas de la dialéctica transcendental. La metafísica es una prolongación irrenunciable y no un apéndice innecesario de la fundamentación transcendental de la experiencia.

Kant muestra en la dialéctica transcendental que los intentos de la razón pura por conocer un mundo más allá de los fenómenos, un mundo que sería el verdadero ser, fallan irremediablemente. Todo el esfuerzo de la filosofía tradicional por obtener conocimientos en la esfera de la metafísica (especulativa) están condenados al fracaso. La razón no puede demostrar que el alma es inmortal, que la voluntad es libre y que Dios existe. Todo lo que la metafísica tradicional exploró apasionadamente pierde su fundamento filosófico. Pero Kant consuela al lector diciendo que tampoco se puede demostrar que el alma no es inmortal, que la voluntad no es libre y que Dios no existe. La razón (especulativa) no puede pronunciarse a favor ni en contra de Dios, de la libertad y de la inmortalidad. La intención de Kant ¿era soslayar estas cuestiones? ¿Es Kant un precursor del positivismo, que mata en germen toda metafísica por considerarla absurda y sin sentido?

La metafísica, según Kant, no nace de una ocurrencia caprichosa ni menos aún de un engaño deliberado. Significa también

algo más que una época transitoria, quizás extraviada, del espíritu occidental (cf. B XXXI). La metafísica se basa en el interés de la razón por alcanzar lo incondicionado. El conocimiento obtiene de la intuición un material indeterminado; el entendimiento presta al material la unidad determinada mediante los conceptos y los principios; la razón, en fin, intenta llevar el conocimiento conceptual a la unidad suprema. Pero esta unidad suprema es una condición que no está a su vez condicionada; es lo incondicionado. Mediante lo incondicionado, que Kant llama también idea (transcendental), «el entendimiento alcanza la coherencia general consigo mismo» (B 362); lo incondicionado ofrece la unidad sintética de toda la experiencia. Por eso la búsqueda de lo incondicionado parece algo obvio y constituye incluso la prolongación indeclinable de todo conocimiento; esa búsqueda entra en el interés natural de la razón.

Kant permite que la razón satisfaga ese interés, para destruir luego su pretensión cognitiva. La coherencia general del entendimiento consigo mismo no es, en efecto, imprescindible para la constitución del entendimiento ni para su tarea cognoscitiva. El progreso en el conocimiento hasta lo incondicionado no implica una necesidad objetiva, sino sólo subjetiva. El entendimiento busca reducir «al menor número posible el uso general de sus conceptos mediante comparación de los mismos» (B 362).

Kant califica a la razón de facultad cognitiva superior (B 355), pero esta expresión es equívoca. En efecto, el punto capital de la dialéctica transcendental es la tesis de que la razón puede pensar lo incondicionado, mas no lo puede conocer. Las ideas transcendentales se refieren a «algo que abarca todas las experiencias, pero que nunca es un objeto de experiencia» (B 367). Mientras que el entendimiento crea esa unidad primaria que permite transformar la pluralidad indeterminada de la intuición en un contenido objetivo, la razón crea una unidad de segundo grado. Lleva los conceptos unificadores del entendimiento a una ulterior unidad. Pero la unidad secundaria no es necesaria para la constitución del objeto; no puede ampliar el conocimiento.

La razón logra su aspiración en la búsqueda de la unidad suprema. No encuentra sólo una idea transcendental, sino tres ideas, a tenor de la división wolffiana de la metafísica especial: lo incondicional como unidad absoluta del sujeto pensante, que es el objeto de la psicología racional; lo incondicional como totalidad de las cosas y de sus condiciones en el espacio y el tiempo, que es el objeto de la cosmología transcendental; y en fin, lo incondicional como la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensar, que es el ser supremo, Dios como objeto de la teología natural. Pero la razón para su éxito fingiendo conocimientos donde no los hay. En su noción del sujeto absoluto, la razón incurre en conclusiones erróneas (paralogismos); al pensar la totalidad de las cosas y de las condiciones, cae en contradicciones (antinomias), y en relación con Dios habla de demostraciones que se pueden refutar. Así se revela el conocimiento de lo incondicionado como conocimiento presunto, no verdadero; es simple apariencia.

Pero la apariencia no nace en definitiva de errores subjetivos, de incorreciones lógicas o de engaño deliberado. Por eso no puede eliminarse mediante una argumentación más cuidadosa. No se trata de una apariencia sofística, sino especulativa; se trata de una ilusión transcendental, de una ambigüedad del pensamiento que brota de la naturaleza misma de la razón, ligada a las condiciones apriorísticas del conocimiento y que sólo se descubre mediante una reflexión crítica sobre las relaciones entre la razón y el conocimiento.

Al igual que en una ilusión óptica, la apariencia transcendental se puede descubrir, mas no eliminar: un bastón sumergido en el agua aparece quebrado a los ojos del propio físico; y la luna en el horizonte parece mayor que en el cenit, tanto para el sabio como para el profano. Aunque todos perciben los fenómenos de igual modo, los científicos y los expertos descubren sus causas y no se dejan engañar. Perciben el bastón quebrado en el agua y la luna de mayor tamaño en el horizonte; sin embargo, saben que el bastón es recto y la luna de igual tamaño. De modo análogo el filósofo no puede anular la apariencia transcendental, pues la razón experimenta una necesidad metafísica de lo incondicionado; pero puede impedir que tomemos la apariencia por verdad y que nos dejemos engañar por ella.

La ilusión transcendental consiste en considerar la tendencia natural del pensamiento a lo incondicionado como una ampliación del pensamiento, en tomar los resultados del pensamiento como objetivamente válidos y en creer que se ha encontrado un conocimiento auténtico de alcance global. A lo incondicionado le

faltan en realidad las dos condiciones del conocimiento objetivo: la intuición sensible y el concepto del entendimiento. Para descubrir la apariencia especulativa es preciso recurrir a la estética transcendental y a la analítica transcendental, donde se explican esas dos condiciones. Mientras no se aclaren metódicamente los elementos constitutivos de toda experiencia, la razón seguirá su tendencia natural al conocimiento de lo incondicionado y se dejarán llevar de la ilusión de poder rebasar el ámbito de la experiencia. Sólo la crítica transcendental permite desenmascarar como vana la pretensión propia de la metafísica de conocer lo incondicionado.

El término «apariencia» designa un conocimiento presunto que sólo se revela como engañoso en un análisis profundo. Por eso la apariencia transcendental no debe considerarse sólo negativamente, como prototipo de una falsa conciencia, y la dialéctica transcendental aporta algo más que una simple destrucción de la metafísica. El conocimiento presunto versa sobre ciertos enunciados que parecen convincentes; a primera vista los paralogismos, las antinomias y las supuestas demostraciones de Dios contienen ciertas ideas esclarecedoras.

El sentido positivo de la dialéctica transcendental va aún más lejos. La propia disolución de la apariencia transcendental no lleva a rechazar sin más las ideas transcendentales de la razón pura. Kant les confiere un nuevo sentido metodológico. No poseen ninguna función constitutiva para el conocimiento, pero sí una función regulativa. La experiencia nos muestra siempre aspectos parciales y escorzos de la realidad; la razón intenta recomponer esos fragmentos en un todo, y esto tiene su justificación. Lo que ocurre es que nunca nos es dada la totalidad, sino que siempre se nos sustrae; la totalidad es un punto de fuga del proceso investigador siempre progresivo, no el objeto de una ciencia particular llamada metafísica. Precisamente porque toda experiencia posee un carácter fragmentario y cada nueva experiencia amplía los fragmentos, pero sin componer nunca la totalidad completa, la experiencia perseguida metódicamente, es decir, la ciencia, es un proceso de búsqueda de conocimiento que nunca pueda acabar. La totalidad es como un horizonte que el niño cree poder alcanzar en su extremo. La creencia de que la totalidad de la experiencia no es el horizonte o punto de fuga en la búsqueda del conoci-

miento, sino un objeto propio, da lugar a la apariencia transcendental y ha extraviado a la filosofía durante mucho tiempo.

El capítulo que la primera *Crítica* dedica a la dialéctica no posee sólo una relevancia teórica y negativa, sino también práctica y positiva. Habida cuenta que la existencia de Dios, la libertad y la inmortalidad no se pueden demostrar ni refutar, «se corta de raíz la posición de las tesis contrarias: el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, la incredulidad de los librepensadores, el fanatismo y la superstición» (B XXXIVs). Es más, los límites que se le trazan a la razón teórica dejan el espacio libre a la razón práctica. La destrucción de la «mala» metafísica (por especulativa) preparan el terreno para una «buena» metafísica, la metafísica práctica. A tenor de ésta, las ideas de Dios, libertad e inmortalidad no son conocimientos de la razón teórica, sino postulados de la razón práctica: «Tuve que abolir el saber para dar lugar a la fe» (B XXX), entendiendo por fe el reconocimiento de la razón práctica pura. Pero la razón práctica pura no es sino la moralidad, que Kant concibe en términos de libertad. Así la metafísica tradicional del ser deja su puesto a una nueva metafísica de la libertad.

8.2. *La crítica de la metafísica especulativa*

8.2.1. La crítica de la psicología racional

La primera ilusión que anida en la razón es la creencia de poder alcanzar mediante la reflexión, por vía meramente racional y sin recurrir a la experiencia, un conocimiento objetivo sobre el propio yo, sobre el alma. La disciplina de la metafísica que se basa en esta ilusión es la teoría racional sobre el alma, denominada también psicología especulativa. Su meta principal es la demostración de la inmortalidad del alma; no es pues de carácter teórico sino práctico.

Ya Platón contrapuso en el *Fedón* la unidad y simplicidad del alma a la multiplicidad y composición de los cuerpos y abordó en cuatro series argumentativas la inmortalidad del alma. Mendelssohn escribió, a ejemplo de Platón, un diálogo titulado *Phädon oder Über die Unsterblichkeit der Seele* (Fedón o Sobre la inmortalidad del alma, 1767), al que Kant hace referencia. La filosofía

moderna, que afirma con Platón un dualismo de cuerpo y alma, se inspira principalmente en Descartes. Cuando éste busca en las *Meditaciones* (1641) el último fundamento de todo conocimiento, duda de todos los presuntos saberes y encuentra en la duda misma la certeza indubitable del yo pensante: dudo, luego existo (*dubito, ergo sum*). Como la duda es una forma de pensamiento, cabe decir: pienso, luego existo (*cogito, ergo sum*), existo como ser pensante (*res cogitans*) que difiere netamente de todas las cosas corpóreas del mundo exterior (*res extensae*). Muchos filósofos, fascinados por el argumento del *cogito,* siguieron a Descartes; en la ilustración alemana, por ejemplo, Wolff y Baumgarten.

Kant confirma en la deducción transcendental de las categorías la idea fundamental de Descartes. El «yo pienso» es en efecto la condición necesaria de todo conocimiento y, además, el punto culminante de la filosofía transcendental. Pero Kant atribuye al «yo pienso» transcendental un sentido completamente distinto. No es un objeto de la experiencia interna, no es una substancia; pero tampoco su contrario, un accidente; no posee existencia, y tampoco un no ser. En efecto las parejas substancia-accidente y existencia-no existencia son categorías. El «yo pienso», siendo origen de todas las categorías, no es definible en lo categorial. Además se requiere la intuición (sensible) para la constitución de un objeto y su conocimiento objetivo, y no hay ninguna intuición para el «yo pienso» transcendental. No se da pues un conocimiento objetivo del yo (alma) y, en consecuencia, ninguna demostración de su inmortalidad. Pero el alma tampoco es mortal. Al no poseer una estructura substancial, la pregunta por su inmortalidad carece de sentido.

Según Kant, Descartes y todos los partidarios de la psicología racional defienden cuatro proposiciones fundamentales. Pero las conclusiones que deben llevar a las proposiciones fundamentales resultan lógicamente incorrectas; son falacias. Por eso la crítica a la psicología especulativa con su pretensión de poder juzgar sobre el alma sintéticamente a priori figuran bajo el título de «paralogismos» (conclusiones incorrectas) de la razón pura.

La psicología racional afirma: 1. El alma (el ser pensante) es substancia (paralogismo de la substancialidad). 2. El alma es simple (paralogismo de la simplicidad). 3. El alma es persona (paralogismo de la personalidad). 4. La existencia de todos los objetos de

la sensibilidad externa es dudosa (paralogismo de la idealidad del mundo exterior). De estas cuatro tesis fundamentales derivan otras cuatro afirmaciones: la incorporeidad (inmaterialidad), la indestructibilidad (incorruptibilidad), la espiritualidad y, sobre todo, la inmortalidad del alma, verdadera meta de la psicología racional.

El fundamento de todas las otras conclusiones es el paralogismo de la substancialidad. Kant lo expone en forma de silogismo, donde dos premisas (antecedente) dan lugar a la conclusión (consiguiente):

«Lo que sólo puede pensarse como sujeto existe sólo como sujeto, y es por tanto substancia.

Ahora bien, el ser pensante, considerado como tal, sólo puede pensarse como sujeto.

Luego sólo existe como sujeto, y es por tanto substancia» (B 410s).

En un silogismo válido se demuestra la correspondencia de dos conceptos (*A, C*) apelando a un concepto mediador (*B*) que enlaza los otros dos conceptos (*A, C*) entre sí (cf. arriba capítulo 6.1). La validez de silogismo depende del concepto mediador idéntico. En el paralogismo de la substancialidad, como en los otros paralogismos, el concepto mediador posee significados diferentes en la primera y en la segunda premisa. En la primera (B_1) significa la autoconciencia transcendental, el «vehículo puramente formal de todos los conceptos» (B 399), y en la segunda (B_2) no designa un yo transcendental sino un yo objetivo, el yo real como objeto de la experiencia interna. Pero el «yo pienso» transcendental no es objetivable, ya que es la condición de posibilidad de toda objetividad. Así las conclusiones de la psicología especulativa se basan en un significado doble del concepto mediador, con lo cual pierden su validez lógica.

Un análisis de la función del «yo pienso» transcendental sólo permite derivar estas afirmaciones: 1) que siempre es sujeto y nunca predicado, 2) que es un sujeto lógicamente simple, 3) que permanece idéntico en los cambios y 4) que es distinto de las cosas exteriores. Pero estos enunciados legítimos son de naturaleza analítica. La psicología filosófica iluminada por la crítica de la razón no permite aplicar juicios sintéticos a priori al «yo pienso»; no va mas allá de una simple aclaración del concepto de autocon-

ciencia transcendental. Los enunciados sintéticos correspondientes a los juicios analíticos: 1) el yo es substancia, 2) simple, 3) persona y 4) indubitable en su existencia, sólo son válidos una vez supuesta la intuición correspondiente; pero esta intuición es de naturaleza sensible y, por tanto, empírica. En consecuencia, los enunciados, si son verdaderos, son válidos a posteriori y no a priori; pertenecen a una psicología empírica que según Kant es posible, mas no es asunto de la filosofía.

La psicología racional tiene su origen en una mala inteligencia. Considera la unidad transcendental de la conciencia, sustrato de todas las categorías, como intuición de un objeto y le aplica las categorías de substancia, unidad, etc. Pero la unidad de la conciencia es sólo la unidad formal del pensamiento; sin una intuición adicional no hay objeto ni conocimiento. La apariencia dialéctica de los paralogismos se apoya en una cosificación (hipostatización): el concepto indeterminado de un ser pensante se convierte en un «objeto real exterior al sujeto pensante» (A 384). Esta cosificación es inevitable mientras no se sepa –mediante la analítica transcendental– que sin intuición no hay objeto ni conocimiento, y que por tanto no es posible un yo pensante objetivo. Por eso no es posible eliminar las falacias de la psicología especulativa por vía meramente lógica. Sólo la crítica transcendental de la razón ofrece una posibilidad de descubrir la equivocidad en el concepto mediador de la psicología racional y de desenmascarar sus pretensiones cognitivas como pura apariencia.

La crítica kantiana de la psicología racional está cargada de consecuencias. El paralogismo de la substancialidad, por ejemplo, supone la creencia, tan difundida, de que el cuerpo y el alma son dos realidades independientes entre sí. Si se admite este dualismo, surge la cuestión de cómo se comunican ambas substancias y cómo pueden unificarse en el hombre. Esta cuestión de la filosofía ha ocasionado innumerables quebraderos de cabeza, con el nombre de «problema del cuerpo y el alma» desde Platón, y en la época moderna desde Descartes. Kant muestra con la crítica del paralogismo de la substancialidad que el problema descansa en un supuesto erróneo. El «sí mismo» o el alma, como fundamento de todo conocimiento, no es una substancia sino un «yo pienso» transcendental; por tanto el problema se resuelve por disolución; el problema del cuerpo y el alma es así un falso problema.

8.2.2. La crítica de la cosmología transcendental

¿Qué ocurre cuando la razón, en su afán de totalidad, concibe el mundo como un todo completo? La razón fracasa aún más clamorosamente que en la esfera del yo pensante. El intento de extrapolar los fragmentos de la experiencia en una totalidad de todos los fenómenos y de formular enunciados objetivos sobre esa totalidad muestra toda la impotencia de una metafísica especulativa.

La razón incurre en antinomias. Antinomia quiere decir literalmente «leyes contrarias» (B 434) y significa en Kant que la razón humana se enfrenta a dos leyes opuestas: la ley de reducir todo lo condicionado a algo incondicionado y la ley de considerar toda condición como condicionada a su vez. Antinomias (ahora en plural) son, en un segundo sentido, pares de proposiciones que se contradicen entre sí (por ejemplo, el mundo tiene un principio en el tiempo/el mundo no tiene un principio en el tiempo), si bien las dos proposiciones son correctas según las dos leyes de la razón y pueden demostrarse sin sofismas. En el ámbito de la cosmología (transcendental, según Wolff) la razón se encuentra en contradicción consigo misma, situación escandalosa que despertó a Kant de su «sueño dogmático» y le «empujó» a la crítica de la razón (cf. *Briefe*, 781/426).

Se sabía que los metafísicos, especialmente los racionalistas y los empiristas, se contradecían en sus tesis. La novedad consiste en que Kant investiga metódicamente y presenta las pruebas de afirmaciones contrapuestas con igual profundidad, de forma que las contradicciones aparecen como necesarias.

Dado que las afirmaciones se formulan como puramente especulativas, las contradicciones no pueden eliminarse con el recurso a la experiencia. Es cierto que la astronomía, por ejemplo, explora la edad de nuestro universo, estimándola en algunos miles de millones de años, apoyando así la tesis de la primera antinomia: el mundo tiene un comienzo, y refutando la antítesis: el mundo no tiene comienzo. Pero el universo de la astronomía es sólo relativo, no absoluto. Al margen de los posibles errores empíricos y de las controversias teóricas sobre la determinación de la edad del universo, hay preguntas de este tipo: ¿Qué fue de la materia antes de ese principio?, y ¿de dónde procede la «materia original»? Ha-

bida cuenta que la cosmología especulativa investiga la totalidad absoluta de los fenómenos, y por tanto lo incondicionado, la investigación empírica no puede ayudarla. Las ciencias naturales no pueden en modo alguno resolver las antinomias; la tarea compete a la filosofía.

Kant muestra que las antinomias sólo pueden superarse con ayuda de la filosofía transcendental. Así preserva a la razón de la tentación de caer en el escepticismo y la impotencia (B 434). Las especulaciones metafísicas que Kant aborda en el capítulo de las antinomias no ofrecen un interés exclusivamente teórico, sino también práctico, pero se resuelven –al parecer– sobre las bases de la moral y la religión: La primera antinomia indaga la extensión espacial del universo y la duración de su historia; atañe a la cuestión de si el mundo tiene un comienzo en el tiempo, y por tanto pudo haber sido creado por Dios, o si el mundo, como afirma Aristóteles, existe «desde siempre». La segunda antinomia trata del último elemento del mundo: los átomos en el sentido del filósofo griego Demócrito, o las mónadas en el sentido de Leibniz. La tercera antinomia se refiere a la oposición entre libertad y determinación plena y por eso es decisiva para la fundamentación de la ética. La cuarta antinomia, que remonta según Al-Azm a la correspondencia epistolar entre Leibniz y Clarke, discute la existencia o no existencia de un ser perfecto, preparando así la crítica de la teología especulativa.

Las ideas cosmológicas de lo incondicionado (la integración absoluta de los fenómenos en su cuádruple aspecto) se pueden concebir de dos modos: *A*) como el último eslabón de una serie de fenómenos y *B*) como la totalidad de la serie, de modo que los eslabones de la serie sean condicionados y sólo la serie infinita sea incondicionada. De la doble interpretación de lo incondicionado resultan las dos afirmaciones contrapuestas de la cosmología especulativa. La interpretación *A* corresponde al racionalismo dogmático y la interpretación *B* al empirismo. Kant califica de tesis la posición racionalista y de antítesis la empirista. Como los cuatro grupos de categorías dan cuatro ideas cosmológicas, Kant obtiene estos cuatro pares contrapuestos:

Tesis	*Antítesis*
1. (Cantidad)	
El mundo es limitado en el tiempo y el espacio.	El mundo es infinito en el tiempo y el espacio.
2. (Cualidad)	
Toda substancia compuesta en el mundo consta de partes simples, y lo que existe es simple o está compuesto de elementos simples.	Ninguna cosa compuesta consta de partes simples, y no existe nada simple en el mundo.
3. (Relación)	
Además de la causalidad según leyes de la naturaleza, es necesaria una causalidad de la libertad para la explicación de los fenómenos.	No existe la libertad, sino que todo sucede en el mundo con arreglo a las leyes de la naturaleza.
4. (Modalidad)	
El mundo exige un ser necesario como parte o como causa del mismo	No existe un ser necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo como su causa.

Kant investiga la verdad por vía dilatoria. Como hay tan buenas razones en favor de la tesis como en favor de la antítesis, expone en forma brillante una libre confrontación de opiniones, sin pronunciarse por ninguna de las dos partes y llama a este procedimiento «método escéptico», que él distingue del escepticismo. Mientras que éste absolutiza una opinión afirmando que es imposible un conocimiento cierto y seguro, el método escéptico no admite ni rechaza nada. Otorga a las posiciones opuestas el derecho a discutir libremente; de ese modo sale a la luz el «punto del malentendido», se descubre la trampa del tema de discusión y se abre la posibilidad de una nueva certeza (B 451s).

De acuerdo con las dos leyes contrapuestas de la razón los argumentos son igualmente fuertes en la libre disputa y cada parte logra rebatir las posiciones contrarias; de ahí infiere la verdad de la propia tesis. Esta demostración indirecta o negativa es lógica-

mente irreprochable... en el supuesto de que la tesis y la antítesis constituyan una alternativa excluyente: o el mundo tiene un comienzo, o existe desde siempre; o existe una causalidad como libertad o todos los sucesos, incluidas las acciones humanas, están determinados; etc.

El supuesto de que sólo hay dos posibilidades, una de las cuales tiene que ser verdadera, no es correcto. Hay una tercera posibilidad, que sólo se descubre con ayuda de la crítica transcendental de la razón. Es la posibilidad que Kant denomina idealismo transcendental o formal. A tenor de la misma, lo incondicional puede pensarse, mas no conocerse. Las ideas de la razón pura tienen un sentido transcendental y no transcendente; se refieren a la experiencia a modo de principios regulativos y no son objetos existentes en sí. A diferencia del idealismo material o empírico, el idealismo formal o transcendental admite los objetos de la intuición externa como reales. Pero sabe, contrariamente al idealismo transcendente, que el conocimiento se orienta a los fenómenos, no a cosas en sí, ya que la estructura apriorista del conocimiento viene del sujeto.

Este saber queda fundamentado en la estética transcendental y en la analítica transcendental, y encuentra una confirmación indirecta, pero vigorosa, en la crítica de la cosmología transcendental. El intento de conocer el mundo sin intuición, mediante el pensamiento puro, envuelve a la razón en contradicciones; estas contradicciones quedan resueltas, en cambio, con los análisis de la estética transcendental y de la analítica transcendental: si el mundo es un todo existente en sí, debe ser finito (racionalismo) o infinito (empirismo). Como ambas afirmaciones se contradicen, el supuesto no puede ser verdadero y el mundo no es un todo existente en sí.

Frente a las controversias nunca resueltas del pensamiento tradicional sobre la totalidad del mundo, Kant no intenta una conciliación del empirismo y el racionalismo, ni acepta la posición del escepticismo según la cual la respuesta excede nuestra capacidad y debemos confesar nuestra ignorancia. Kant da una respuesta inequívoca que destruye en cierto modo el racionalismo, el empirismo y el escepticismo: las ideas cosmológicas no tienen un sentido constitutivo, sino sólo regulativo. No dicen cómo es el mundo como totalidad, sino que dan una norma para orientar la investi-

gación natural en orden a alcanzar un conocimiento global. El mundo como totalidad de los fenómenos no existe en sí, sino que se presenta fragmentariamente en procesos de investigación empírica, sin completar nunca su figura.

Teniendo en cuenta que el proceso de investigación no acaba nunca, es falso afirmar por ejemplo que el mundo tiene un comienzo temporal o que consta de partes simples. Este error salta a la vista, por ejemplo en la microfísica, cuando califica ciertas partes como átomos, es decir, indivisibles, pero constata luego, con el progreso de la investigación, que los átomos se descomponen en protones, neutrones y electrones, y ve posteriormente que éstos tampoco son las partículas mínimas. No es previsible en principio que el descubrimiento de partículas cada vez más pequeñas vaya a tener fin; cuando más, los instrumentos de investigación, como los aceleradores de partículas, los microscopios electrónicos, etc., impondrán una barrera técnica y pragmática. Por otra parte la investigación empírica de la historia o de los ingredientes del universo nunca puede abarcar la infinitud y por eso es falso suponer que el cosmos tiene un pasado de duración infinita o que sus partes integrantes son divisibles hasta el infinito. De ahí que las antítesis sean tan erróneas como las tesis.

En las dos primeras antonomias (matemáticas) tanto las afirmaciones como las negaciones son incorrectas. Ambas posiciones olvidan que entre lo finito y lo infinito actual (existente) hay un término medio: lo infinito potencial: lo infinito no como algo dado sino como algo en marcha. En las otras dos antinomias (dinámicas), las dos afirmaciones son verdaderas, según Kant. Pero esta distinción entre antinomias matemáticas y dinámicas no se sigue de las antinomias mismas, sino de un problema anejo. También las antinomias dinámicas se pueden formular de modo que se correspondan formalmente con las matemáticas. La tercera antinomia dice entonces: Tesis: lo que sucede en el mundo puede tener una causa que no tenga a su vez otra causa; hay, pues, una causalidad libre. Antítesis: no hay una causalidad libre, sino que todo lo que sucede sigue las leyes de la naturaleza.

También aquí la tesis es falsa. En efecto no puede haber en el ámbito de los sucesos empíricos una libertad entendida como causa que no tiene a su vez otra causa. Para la experiencia todo acontecer, incluida la acción humana, remite a sus causas. La acción

humana considerada empíricamente está potencialmente determinada; el principio de causalidad, que es válido para toda experiencia, implica un determinismo metodológico. Pero el determinismo metodológico no debe confundirse con aquel determinismo dogmático que defiende hoy un conductismo estricto y según el cual no puede haber una causalidad libre. Esta afirmación de la antítesis, en efecto, no incluye la obligada restricción «en el ámbito de la experiencia natural posible» y por eso es tan falsa como la tesis. Así resta la libertad, sin la cual no puede haber una moral según Kant, como un concepto posible para el pensamiento. Kant señala al mismo tiempo el área donde puede situarse su concepto filosófico: fuera de la experiencia posible. Esta área es el mundo de lo puramente inteligible, que sólo tiene competencia en la ética.

Al igual que en los paralogismos, Kant logra reducir los diversos argumentos de las antinomias a una sola conclusión dialéctica. El antecedente es una proposición condicional y el consiguiente constata el cumplimiento de la condición: «Si se da lo condicionado, se da la serie de todas sus condiciones; ahora bien, se nos dan objetos de los sentidos como condicionados; por consiguiente, etc.» (B 525).

En esta conclusión, como en los paralogismos, el término medio se toma en dos sentidos. La premisa mayor entiende lo condicionado en sentido transcendental, como el regreso (infinito) en la serie de las condiciones; la premisa menor, en cambio, lo entiende empíricamente, como si la totalidad de las condiciones existiera realmente. La verdad es que no existe realmente la totalidad de las condiciones, sino que es objeto de búsqueda. Contrariamente al empirismo y el racionalismo, las ideas cosmológicas no expresan conceptos fundamentales de la naturaleza, sino principios de la investigación empírica. Enuncian negativamente que la investigación no encuentra nunca un límite absoluto; que no puede haber una condición empírica que sea la condición de todo lo condicionado sin estar a su vez condicionada. Al igual que en los paralogismos, en las antinomias se trata de desenmascarar una conciencia errónea, de desobjetivizar una idea considerada en la metafísica dogmática como objetivable. Cuando lo incondicionado se sitúa fuera del mundo sensible, las ideas son transcendentes. Pero las ideas, contrariamente a las cosificaciones ilegítimas de

tipo metafísico (racionalista) y positivista (empirista), son de naturaleza transcendental; sólo tienen sentido para la estructura de todo conocimiento objetivo. Recuerdan a los investigadores que todo saber fáctico, aun el de la ciencia más reciente y más rica, es siempre fragmentario.

Junto a este resultado negativo, la crítica kantiana de la cosmología especulativa presenta también un resultado positivo. En lugar de la hipostatización del mundo como ser en sí, queda la idea del mundo como una totalidad de fenómenos que invita a las ciencias naturales a un proceso investigador siempre abierto, ya que nunca es posible abarcar la totalidad de los fenómenos. Así las ideas cosmológicas mantienen abierto el campo de la investigación empírica en un sentido mucho más radical que el falibilismo trivial de la teoría contemporánea del conocimiento y de la ciencia. Kant no se limita a afirmar que ningún enunciado científico está libre de error y de prejuicios. Declara además que no puede haber en la investigación empírica un objeto, ni grande ni pequeño, que constituya como objeto último el límite extremo del conocimiento humano. La metafísica «infeliz» (por escindida) deja su puesto al proceso «feliz» (por acorde) de la investigación científica particular.

8.2.3. La crítica de la teología natural

La disciplina suprema de la metafísica tradicional es la teología. Su concepto básico, Dios, representa tradicionalmente, en su definición filosófica de ser supremo, la conclusión y la cima del conocimiento humano; entre todos los temas metafísicos, la cuestión del ser originario, de Dios, ostenta la primacía.

Aunque la cuestión de Dios no surge en la filosofía sino en la religión, es uno de los temas más antiguos de la filosofía. Los pensadores más brillantes, desde Platón y Aristóteles, tratan de dilucidar la esencia de Dios con los medios de la razón natural. El pensamiento de Kant supone un giro decisivo en el proceso histórico de elucidación filosófica sobre Dios. Posee quizás el rango de una revolución, y desde luego, el de un cambio paradigmático dentro de la teología filosófica. (Una crítica de la religión que desemboca en el ateísmo filosófico es obviamente más antigua,

y Kant la rechaza del plano; para la época de la ilustración, cf. d'Holbach, *Système de la nature*, 1770, parte II.)

La nueva orientación teológica de Kant consta de cuatro partes. En primer lugar Kant recusa toda teología natural y sus intentos de conocer objetivamente a Dios, sobre todo de demostrar su existencia. Coincidiendo con la tradición Kant reconoce a Dios como tema supremo del pensamiento humano, pero no admite que ese tema sea un objeto al que se atribuye o se niega la existencia. En segundo lugar el puesto de Dios como idea transcendente es ocupado por el ideal transcendental, que viene a culminar como principio complementario del conocimiento de metafísica de la experiencia, pero sin tener nada que ver con la imagen religiosa de Dios. En tercer lugar la primera *Crítica*, en consonancia con la interpretación moral de la ilustración (cf. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*), prepara el terreno a una teología moral que aparecerá esbozada en la fundamentación de la ética (cf. capítulo 12.1). El cambio ejemplar de la teología filosófica de Kant consiste en que no es la razón teórica, sino la razón práctica, la razón moral, el lugar primario donde se plantea de modo legítimo la cuestión de Dios. En cuarto lugar Kant propone en su escrito sobre la religión una interpretación de ciertos enunciados de la revelación judeocristiana a la luz de su creencia moral en Dios (cf. más adelante, capítulo 12.2).

El nuevo paradigma de la teología filosófica de Kant se apoya en una destrucción del antiguo paradigma según el cual se demuestra a Dios por vía especulativa (teórica). Kant no estuvo convencido desde el principio de la imposibilidad de la demostración de Dios. No sólo el año 1755 (I 395s), sino aún en 1762 (II 70ss) afirmó sin reservas la realidad objetiva de Dios. Pero ya en los años 60 inició una desobjetivización de Dios que alcanzó su punto culminante en la primera *Crítica:* Dios es el ideal racional del conocimiento objetivo, mas no es una idea conocida objetivamente.

Kant no se conforma con examinar los intentos históricos de teología natural. Aspira a analizar a fondo las posibilidades de la teología especulativa. Por eso pasa revista, a diferencia de Hume (*Dialogues concerning Natural Religion*, póstumo: 1779), a todas las demostraciones posibles de Dios. Son tres, a tenor de la base argumentativa. La base argumentativa para la existencia de Dios

es, o bien la experiencia del mundo sensible o, al margen de toda experiencia, un mero concepto. Y en el marco de la experiencia, la base argumentativa estriba o bien en una determinada experiencia, la experiencia del orden y de la finalidad del mundo, o dejando aparte toda idea finalista, en la experiencia indeterminada de cualquier existencia.

Las tres demostraciones tienen una larga historia. Kant considera la prueba de Dios por la finalidad de la naturaleza, que él llama físico-teológica, como la más antigua, la más clara y «la más adecuada para el nivel medio de la razón humana» (B 651). Se encuentra inicialmente en Aristóteles, por ejemplo (*Metafísica*, libro XII, cap. 7, 1072a 26-b 4), y no es atribuible a ningún autor determinado. Pero no es exclusiva de la filosofía. San Pablo apela a la demostración físico-teológica cuando afirma en la carta de los Romanos (1, 20) que desde la creación del mundo Dios es cognoscible en las cosas creadas. En la edad media santo Tomás de Aquino abordará esta demostración (*Summa theologiae*, I, cuestión 2, art. 3, quinta vía; cf. *Summa contra gentiles*, libro I, cap. 13, 5. quinta demostración); y en la edad moderna Paley (*Nature of Theology*, 1802), aunque ya Hume la había refutado y la misma *Crítica* de Kant es anterior al escrito de Paley.

La demostración de Dios a partir de cualquier ser existente se llama demostración cosmológica. Tiene su origen en la filosofía y remonta a Platón (*Leyes*, libro X, cap. 2-9) y Aristóteles (*Metafísica*, libro XII, cap. 6-7; cf. *Física*, libro VIII). Pero la argumentación de Kant difiere algo de la de Aristóteles. Además, el discurso de Aristóteles, muy sucinto y más esquemático, presenta el carácter de un modelo mental más que el de una demostración rigurosa. Aristóteles parte del movimiento y afirma que éste supone un motor, para concluir –a través de un movimiento circular perpetuo del primer cielo– en un motor inmóvil. Este motor inmóvil atrae apetitivamente el universo, y en este sentido constituye el fundamento y sostén de la naturaleza; así el argumento cosmológico de Aristóteles posee un ingrediente físico-teológico o finalista.

Habida cuenta que la afirmación aristotélica de la eternidad del mundo contradice la idea judeocristiana de la creación, la demostración cosmológica de Dios sólo pudo tener cabida en la edad media con la correspondiente modificación. De los cinco ar-

gumentos (*quinque viae*) de santo Tomás (*Summa theologiae*, parte I, cuestión 3) que prueban la racionalidad de la creencia en Dios, los tres primeros presentan la figura de una demostración cosmológica (cf. *Summa contra gentiles*, libro I, cap. 13). En la época moderna, Locke, entre otros, intentó la demostración de Dios (*An Essay concerning Human Understanding*, libro IV, cap. 10).

La demostración de Dios mediante conceptos puros, al margen de toda experiencia, se llama prueba ontológica. Es la más reciente, tiene su origen en la filosofía, y remonta al *Proslogion* (1077-1078) de san Anselmo de Canterbury. Aun con posterioridad a Kant, el argumento ontológico no perdió su poder de captación; Hegel, Maurice Blondel y el teólogo Paul Tillich, por ejemplo, lo consideraron correcto.

Kant hace ver que las tres demostraciones de Dios son inaceptables. No infiere de ello que Dios no exista. La proposición negativa es tan imposible de demostrar, según Kant, como la afirmación positiva. Así Kant no se limita a descalificar la teología especulativa. Se aparta con igual decisión del ateísmo especulativo, que pretende demostrar la no-existencia de Dios. La tesis de Kant no afirma que Dios no existe; sino que Dios escapa a una objetivación. Dios es «el totalmente otro» frente a todo lenguaje objetivamente; más exactamente: nada puede decirse sobre Dios en el plano teórico.

Muchos intérpretes, por ejemplo Bennet (1974, 228), no tienen en cuenta que Kant no comienza con la destrucción de todas las demostraciones especulativas de Dios. Pregunta primero qué motivo tiene la razón teórica para afirmar la existencia de Dios. La afirmación más radical de Kant a propósito de la teología natural no es que no se puede demostrar a Dios teóricamente, sino que la razón teórica no tiene ninguna posibilidad legítima para preguntar siquiera por la existencia de Dios. En efecto la «existencia» es una categoría, de suerte que la pregunta por la cuestión de la existencia de Dios presupone que Dios es algo determinable categorialmente. De este modo la pregunta confunde una idea transcendental con un concepto transcendente; la noción de plenitud absoluta del saber, imprescindible para la razón pura, se confunde con el concepto de un objeto que puede existir. No sólo los distintos momentos demostrativos, sino la simple expresión «existencia

de Dios» lleva a la teología especulativa a la apariencia dialéctica.

La teología natural no se ocupa de Dios religioso, el «Dios de Abraham, Isaac y Jacob»; estudia al «Dios de los filósofos». Antes de Kant, los filósofos concibieron a Dios *via eminentiae et analogiae*, mediante una extrapolación de los conceptos de substancia y de atributo. Pensaron a Dios como substancia suprema, ejemplar de todas las cosas y cualidad suprema: todopoderoso, omnisciente, etc.; en suma: como ser infinitamente perfecto. Kant completa el método tradicional con la *via reductionis*, el «paso atrás». Con arreglo a este método Dios no es el objeto supremo que existe más allá de toda experiencia. A la luz de la razón teórica, Dios no es ya un ser transcendente, sino un ideal transcendental, es decir, una representación a priori que está más acá de toda la experiencia, a su espalda, por decirlo así, y que sin embargo está ligado a ella necesariamente. El ideal transcendental es un principio necesario para posibilitar las ciencias en tanto que experiencia global y sistemática.

El «retroceso» de Kant detrás de la experiencia modifica el sentido metodológico, mas no el contenido de la noción de Dios. Dios pierde el significado de una realidad objetiva, pero queda la totalidad de todos los predicados posibles: por un lado, el modelo (*ens perfectissimum*) y por otro el origen de todas las posibilidades (*ens realissimum*). La doble idea de la totalidad, dice Kant, no sólo no es contradictoria, sino que es necesaria para la razón. Ésta busca en efecto la plenitud del conocimiento. Mas para conocer una cosa plenamente es preciso conocer todos los predicados posibles y saber además cuáles de ellos convienen a la cosa y cuáles no. Por eso el interés racional por el conocimiento pleno presupone el modelo y origen de todos los predicados posibles. Tal es la idea de un ser perfecto y realísimo, que Kant llama ideal transcendental.

La razón cae en la trampa de la apariencia dialéctica al confundir el ideal transcendental de una totalidad de los predicados con un principio constitutivo del conocimiento objetivo que «realiza» primero esa totalidad, es decir hace de ella un objeto, la hipostatiza después, es decir, la afirma como un objeto que existe fuera del sujeto pensante, y en tercer lugar la personifica, la considera como una persona individual, para adornar en fin a la persona supuestamente objetiva con las categorías de realidad, subs-

tancia, causalidad y necesidad en la existencia. Pero el ideal transcendental es una mera idea de la razón, y las categorías sólo son válidas para la experiencia posible y pierden «todo contenido cuando me arriesgo a aplicarlas fuera del campo de los sentidos» (B 707).

La demostración ontológica de Dios

Kant inicia la destrucción concreta de todas las demostraciones de Dios con el argumento ontológico, que deja de lado toda reflexión empírica y concluye del mero concepto de Dios a su existencia. San Anselmo concibió a Dios en el *Proslogion* (cap. 2-4) como el ser supremo (*ens quo maius cogitari nequit:* el ser mayor que el cual nada puede pensarse). Incluso el que niega a Dios admite este concepto, dice Anselmo. El negador de Dios se limita a afirmar que ese ser únicamente se da en el pensamiento (*in intellectu*), no en la realidad (*in re*). Anselmo hace notar que es contradictorio concebir a Dios como ser supremo y negar su existencia. En efecto, en comparación con un ser supremo sin existencia real, un ser supremo con existencia significa algo superior. Pero un ser supremo no admite por definición nada superior; de ahí que la noción de un ser supremo, pero inexistente, sea contradictoria, y por tanto la existencia pertenezca al ser supremo.

Este brillante argumento fue considerado ya por Gaunilón, contemporáneo de Anselmo, como falaz. También santo Tomás de Aquino lo rechazó (*Summa contra gentiles,* libro I, cap. 10-11; *Summa theologiae,* parte 1, cuest. 2, art. 1). Pero Descartes recurrió a él en las *Meditaciones* (meditación V), además de proponer otro argumento afín al cosmológico. Desde entonces el argumento ontológico fue utilizado repetidas veces; entre otros por Spinoza (*Ética,* parte I, teoremas 7-11), Leibniz (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain,* libro IV, cap. 10; *Monadología,* sec. 44-45), Chr. Wolff y Baumgarten. Descartes define a Dios como ser perfectísimo (*ens perfectissimum*), como el ser al que convienen todas las perfecciones, esto es todas las cualidades positivas o deseables en el grado supremo. Considera la existencia como un elemento necesario de la perfección y concluye de ahí, lógicamente, que a Dios le compete la existencia necesariamente. Este argu-

mento de Descartes fue rechazado expresamente por algunos de sus contemporáneos, entre ellos el científico y filósofo P. Gassendi (*Disquisitio metaphysica*, 1644).

Kant muestra con toda precisión dónde radica el fallo del argumento ontológico: no en la idea de Dios, que él admite, sino en la suposición de que la existencia es una perfección, por tanto, una cualidad positiva y deseable. Para poner de relieve el fallo, distingue diversos sentidos del «es». La teología natural no repara, en su ingenuidad, en el significado del verbo «ser» en la frase «Dios es»; pero Kant hace notar que el «ser» entendido como existencia es un predicado gramatical (lógico), no un «predicado real» (B 626; cf. ya en *Beweisgrund* I, 1, 1: «*La existencia no es ningún predicado o determinación de una cosa*», II, 72).

Según una leyenda que aún persiste (también en Körner 1955, 120), Kant afirmó sin más que «ser» en el sentido de «existencia» no es un predicado. J. Hintikka ha objetado contra esta supuesta tesis de Kant que la «existencia» es un predicado. Añade sin embargo que este predicado tiene algo de peculiar, consistente en que es redundante para todos los efectos descriptivos (cabría hablar también, siguiendo a Frege, de un predicado de segundo orden); si Kant quiso decir esto, tenía razón (*Models for Modalities,* 1969, 45-54).

Kant no se limitó a «querer decir» eso; lo dijo expresamente al afirmar que «el ser no es un predicado real». En efecto, real no significa en Kant, como actualmente, «existente» (*wirklich*): por eso un predicado no real no es *en modo alguno* un predicado aparente. Según la tabla de las categorías, la «realidad» (*Realität*) es una categoría de la cualidad y significa algo referente a la cosa, el qué de la cosa. Por tanto si el argumento ontológico define a Dios como el ser más perfecto y más real, esto significa que no le falta ningún contenido positivo, ninguna cualidad deseable. Esta noción de Dios es correcta, dice Kant; sólo que la existencia no designa ninguna cualidad posible. La afirmación de la existencia no aporta nada al contenido real de Dios. Dios no posee, junto a atributos como la omnipotencia, la omnisciencia, etc., el atributo de la existencia. La afirmación existencial presupone el concepto adecuado de Dios como un ser (un ser que es omnipotente, omnisciente, etc.) y afirma que existe efectivamente un objeto con los atributos de omnipotencia, omnisciencia, etc.

Si la existencia no expresa nada sobre la constitución de una cosa, yo no puedo contestar mediante el pensamiento puro a la pregunta de si a mi noción de Dios corresponde algo en la realidad. En la afirmación existencial voy más allá del mero concepto de Dios; el enunciado «Dios es» en el sentido de «hay Dios» no es analítico, sino sintético.

En los objetos matemáticos la cuestión existencial se resuelve mediante una construcción en la intuición pura. Pero como se supone que Dios posee, más que una existencia meramente matemática, una existencia objetiva, Kant puede descartar este caso. Quedan así las entidades objetivas, sobre cuya existencia deciden las percepciones (sensibles) o las conclusiones inferidas de las percepciones. Ahora bien, el argumento ontológico se sitúa en el terreno del pensamiento puro y fuera del ámbito de las percepciones y las experiencias. Como no hay otro camino que la percepción y la experiencia para conocer la existencia de realidades objetivas, no se puede demostrar la existencia de Dios mediante razones puramente especulativas... pero tampoco puede refutarse. La demostración ontológica de Dios, que se limita programáticamente al pensamiento puro, se ha alejado de todo criterio existencial.

Kant trató con desprecio el argumento ontológico. Este argumento, en efecto, se basa en una confusión conceptual –se toma la existencia por una cualidad– y por eso cabe desenmascararlo por vía conceptual. Pero el argumento ontológico no supone sólo una falacia, sino también una apariencia dialéctica: la confusión de una idea transcendental con una idea transcendente. La crítica de la razón permite desentrañar la confusión; ella muestra que sólo la percepción y la experiencia garantizan la existencia de realidades objetivas.

La demostración cosmológica de Dios

La segunda demostración de Dios, el argumento cosmológico, parte del hecho de que existe algo en el espacio y el tiempo; considera este hecho como contingente y busca su fundamento. La demostración concluye, en un primer paso, desde la no necesidad (contingencia) del mundo (en griego, *kosmos*), al ser absolutamente necesario, y de éste, en un segundo paso, al ser realísimo. Esta demostración parece ser superior a la primera, ya que parte de la experiencia y por eso podría compensar la debilidad del argumento ontológico: la falta de un criterio existencial.

Afín a la demostración cosmológica es el segundo argumento que Descartes combina en las *Meditaciones* con el argumento ontológico: como un efecto no puede ser más perfecto que su causa, la noción de un ser infinito no puede ser producto del entendimiento humano, que es finito. Ahora bien, la noción de un ser infinito existe indudablemente en nuestro entendimiento. Debe haber, pues, un ser infinitamente perfecto, cuya noción está en nuestra mente; este ser se llama Dios. En la forma kantiana, la demostración cosmológica parte del presupuesto más general de que existe algo; arranca pues de Leibniz más que de Descartes. Nadie discute este supuesto; tampoco Kant. Lo cuestionable es el otro supuesto según el cual, si algo existe, debe existir un ser necesario como su causa.

El primer paso en la demostración cosmológica dice: Todo lo que existe de modo contingente debe tener una causa que, si es a su vez contingente, exige igualmente una causa, etc., hasta que la serie de causas contingentes subordinadas termina en una causa necesaria. Sin una causa necesaria y, como tal, no necesitada de explicación, no tendríamos la explicación completa ni podríamos fundamentar suficientemente lo contingente en su existencia efectiva. Desde el término demostrativo del primer paso, el ser necesario, el segundo paso de la argumentación concluye la existencia de la realidad suprema, que es Dios.

Kant ve en esta demostración «toda una serie de pretensiones dialécticas ilegítimas» (B 637). Hay que observar, en efecto, que el principio transcendental que permite concluir de lo contingente una causa «sólo tiene sentido en el mundo sensible, y fuera de él no tiene ninguno» (ibíd.) Descartes comete este error cuando en su segundo argumento utiliza la categoría de la causalidad para objetos no perceptibles. También el intento de aplicar la categoría de necesidad a objetos que rebasan toda experiencia y para concebir a Dios como ser necesario induce a la razón a una extraña ambigüedad: «No se puede evitar ese pensamiento, pero tampoco se puede admitir» (B 641). En efecto, un ser necesario que existe eternamente como fundamento de todas las cosas, formula aún la

pregunta: «Pero ¿de dónde vengo yo?» (ibíd.). Así se abre la posibilidad de una pregunta ulterior, y la noción cosmológica de Dios no ofrece lo que debe ofrecer: una respuesta definitiva a toda interrogación, un soporte último de todo ser. La razón busca una respuesta definitiva, pero no puede encontrarla.

La objeción más importante contra la demostración cosmológica es según Kant la siguiente: Las reflexiones cosmológicas cristalizan en una demostración de Dios cuando se concluye desde el concepto de ser necesario el concepto de ser realísimo. En este punto no cabe ya la experiencia; al igual que en la demostración ontológica, el argumento concluye partiendo de meros conceptos. Además, los dos conceptos de ser necesario y ser realísimo son de igual comprensión, de suerte que cabe invertir el segundo paso del argumento cosmológico («el ser realísimo es absolutamente necesario») y se obtiene exactamente el argumento ontológico: El ser absolutamente necesario es el ser más real e incluye la existencia en su concepto. Así la demostración cosmológica cae bajo la misma crítica que la demostración ontológica. Parece una nueva demostración, pero no lo es.

La demostración físico-teológica de Dios

Si la existencia de Dios no puede demostrarse mediante el pensamiento puro ni mediante la experiencia de cualquier ser existente, sólo resta la posibilidad de intentar la demostración partiendo de una determinada experiencia. Es lo que intenta la demostración físico-teológica de Dios, que arranca del orden y la finalidad de la naturaleza para concluir la existencia de una causa suprema que posee pleno poder y sabiduría para conferir un orden y finalidad al mundo. Pero un ser con plenitud de poder y de sabiduría es un ser perfecto y, por tanto, Dios.

La tercera demostración de Dios consta en rigor de tres pasos. Primero, el orden y la finalidad de la naturaleza sugieren el concepto de un autor del orden y de la finalidad; luego, el orden y finalidad observados empíricamente sugieren una plenitud de orden y de finalidad, a la que corresponde un autor absolutamente necesario; y finalmente del autor absolutamente necesario se concluye su existencia.

Aunque Kant muestra sus mayores simpatías por el argumento físico-teológico, formula también varias objeciones contra este intento demostrativo. Descubre en primer lugar una inferencia analógica ilegítima. Se comparan en la demostración los hechos naturales con los productos del arte humano: casas, barcos, relojes, y se supone que las cosas naturales son obra de un ser dotado de entendimiento y voluntad, como los productos del arte. Este discurso pasa indebidamente de lo conocido a lo desconocido. Aparte de ello, el arte humano es sólo una plasmación de un material preexistente según determinados fines; no es fabricación del material mismo. Así la analogía lleva, cuando más, a la hipótesis de un arquitecto cósmico que maneja lo mejor posible unos materiales de los que no es responsable y que están sujetos a leyes que él no ha establecido. Aunque se considere lícita tal analogía, sólo da pie a pensar en un demiurgo, un arquitecto cósmico en la línea del *Timeo* de Platón, mas no en un creador del mundo, conforme a la tradición judeocristiana.

Sobre todo esta demostración no puede descubrir una causa cuya sabiduría y poder sean proporcionales al orden y a la finalidad observados. Aunque el orden y la armonía que percibimos en el universo sean asombrosos, y aunque el progreso en la investigación acreciente este asombro ante la naturaleza, la afirmación de que el mundo supone un poder y una sabiduría infinitos no es legítima. Toda experiencia se sitúa dentro de lo finito y lo condicionado, por lo cual la demostración físico-teológica falla radicalmente. La demostración, en efecto, o bien descansa en premisas meramente empíricas, y entonces falla el término Dios, que es más que un poder, una inteligencia y una sabiduría superiores a todo lo conocido, y más que un arquitecto del universo; o bien se intenta compensar la insuficiencia empírica con razones no empíricas. Es lo que hace la demostración físico-teológica en su segundo y tercer pasos. Pero el segundo paso responde al argumento cosmológico, que presupone a su vez el argumento ontológico. Así todo reincide en el argumento ontológico; pero éste no posee fuerza demostrativa. Todo intento de probar teóricamente la existencia de Dios es rechazado por Kant como imposible. Hay que sellar las actas de toda teología natural; la existencia de Dios no se puede demostrar ni con argumentos empíricos ni con argumentos puramente conceptuales ni con una combinación de ambos.

No obstante, la dialéctica de la razón teológica no arroja un saldo meramente negativo. Muestra que la idea de Dios no es contradictoria. Es más: Dios no es simplemente un concepto posible, sino –en los límites de un ideal transcendental– un concepto necesario para la razón. Kant no descarta sólo la teología especulativa, sino también un ateísmo especulativo, que afirma la no existencia de Dios, y un positivismo que considera la noción de Dios impensable e indigna de la razón. Si cabe pensar a Dios sin incurrir en contradicción, mas no cabe conocerlo teóricamente, entonces la única teología que es posible para la razón pura, independiente de toda revelación, la teología filosófica, se basa en las leyes morales (B 664). Kant es fiel a su idealismo transcendental: limita el conocimiento a la experiencia posible y deja un lugar para la fe filosófica en Dios.

8.3. *Las ideas de la razón como principios de la integridad del conocer*

El segundo prólogo a la *Crítica*, hace notar que la metafísica (especulativa) resulta problemática porque fracasa en su cometido: en lugar de progresar en el conocimiento científico se enreda en disputas interminables. La metafísica fracasa porque quiere más de lo que puede: busca un conocimento que transciende toda experiencia, lo cual es imposible. Y la metafísica quiere más de lo que puede porque confunde sus deseos con las posibilidades reales. Kant muestra en el capítulo de la dialéctica dónde reside exactamente la confusión: se toman las ideas transcendentales por ideas transcendentes, los principios regulativos por principios constitutivos. Las ideas de la razón: el alma, el mundo, la libertad y Dios, son nociones posibles, incluso necesarias, ya que se cuentan en la línea lógica del pensamiento. Pero esta línea lógica no es un objeto propiamente dicho, sino un principio de investigación del conocimiento científico.

En el caso de las ideas, la razón se relaciona directamente consigo misma. Pero esta autorrelación no es superflua para el conocimiento. En efecto, el conocimiento de tipo categorial conduce a un saber objetivo, mas no efectúa la coordinación sistemática del saber en una ciencia. Sólo logramos la coordinación cuando nos

dejamos guiar por representaciones de un todo absoluto: por ideas de la razón. Gracias a las ideas, los conceptos y enunciados obtenidos en la experiencia se orientan hacia la integridad. La orientación presenta dos direcciones opuestas: la máxima unidad de un todo compuesto de leyes necesarias y la máxima dispersión hacia la pluralidad de los objetos.

La doble integridad: la unidad y la dispersión del conocimiento, se realiza por intermedio de la experiencia; sin la colaboración de la sensibilidad y del entendimiento no hay realidades objetivas. Por eso las ideas de la razón no tienen un sentido constitutivo, sino regulativo. No aportan nada al conocimiento propiamente dicho. A pesar de ello, las ideas de la filosofía no son inútiles sino, al parecer, imprescindibles para una auténtica comprensión de las ciencias. Éstas, en efecto, no buscan sólo la verdad, sino también la unidad sistemática y la mayor pluralidad posible en el conocimiento.

Una simple ojeada a la historia de las ciencias demuestra ya que la teoría kantiana sobre el uso regulativo de las ideas de la razón no ha quedado al margen de la labor científica. Así los científicos intentan explicar la variedad de las fuerzas físicas a base de unos pocos elementos básicos y, a ser posible, a base de uno solo. En este sentido Newton integró en un sistema unitario de mecánica teórica las observaciones, experimentos y leyes especiales que le proporcionó Kepler para los movimientos de los planetas, Galilei para la libre caída de los cuerpos, Huygens para la teoría ondulatoria de la luz y Guericke para las relaciones de presión y peso del aire. En nuestro siglo los físicos han reducido la pluralidad de sus substancias a una substancia básica en dos formas fenoménicas: la masa (m) y la energía (E), que se transforman recíprocamente conforme a la ecuación de Einstein $E = m \times c^2$ (c = velocidad de la luz). También los biólogos tratan de explicar la serie de fenómenos vitales partiendo de proceso químicos básicos, igualmente válidos para todos los seres vivos: el hombre, el animal y la planta. Los psicólogos buscan conceptos y procesos generales que expliquen desde sus motivaciones últimas la gran variedad de los fenómenos psíquicos (impulsos, necesidades y pasiones, intereses, esperanzas) e intentan referirlos a una persona idéntica. Los economistas y sociólogos, por su parte, tratan de reducir los fenómenos a conceptos y fuerzas impulsoras fundamen-

tales: por ejemplo, a la ley de la oferta y la demanda o a una «reducción de la complejidad» (Luhmann).

Cuando los científicos complementan las disciplinas experimentales con las ciencias teóricas, cuando cultivan junto a la física, la química y la biología experimentales la física, la química y la biología teóricas, y junto a las ciencias económicas y sociales atienden a la economía y la sociología teóricas, tratan de integrar las experiencias particulares en teorías generales y unitarias, en conjuntos básicos y explicativos superiores. Trabajan así con arreglo a la idea de la máxima unidad. Los científicos se esfuerzan por otra parte en el descubrimiento de nuevos fenómenos del mundo natural y social. No valoran sólo la unidad sistemática –ellos mismos prefieren hablar de simplicidad y elegancia como objetivos que persiguen sus teorías–, sino también la ingente variedad y diversidad de los objetos de conocimiento.

Kant formula el principio que rige las dos tendencias de la investigación. La búsqueda de la unidad sigue la ley transcendental de la homogeneidad de lo múltiple, y la búsqueda de la máxima dispersión sigue la ley de la especificación, de la heterogeneidad. Ambas leyes, dice Kant, fueron reconocidas por la filosofía tradicional, que estableció normas de este tenor: no hay que multiplicar los principios sin necesidad (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*) ni debe limitarse la pluralidad de los seres sin motivo (*entium varietates non temere esse minuendas*).

Kant advierte que hay dos tendencias opuestas y sin embargo complementarias en la investigación. La consecuencia es que las renovadas controversias que aparecen en la historia de las ciencias sobre la cuestión de si hay unidad o hay diversidad en los fenómenos son estériles. En primer lugar, tales controversias consideran la unidad y la pluralidad como conocimientos posibles, y por tanto como cualidades objetivas del mundo, cuando son en realidad principios subjetivos, meras máximas de la razón (B 694); en segundo lugar, tales controversias absolutizan una tarea a costa de las otras, aunque todas sirven al interés de la razón por la integridad absoluta.

La investigación científica se apoya en los supuestos de unidad, pluralidad y –tercer principio– continuidad del mundo natural y social. Pero tales supuestos no proceden de la experiencia, según Kant. Toda experiencia o suma de experiencias es limitada;

pero las ideas juegan con una integridad absoluta, y por tanto, con algo ilimitado. Las ideas se deben pues a una facultad que va más allá del entendimiento ligado a la experiencia: la razón.

Pero la triple integridad del conocimiento: unidad, pluralidad y continuidad del conocimiento es una exigencia de la razón, pero sólo puede realizarse mediante el entendimiento. Las ideas de la razón no designan ciertos elementos sobrenaturales que puedan sustituir la falta de explicaciones naturales. Invitan por el contrario a los científicos a no conformarse con las explicaciones deficientes y a explorar constantemente fundamentos reales. Las ideas de la razón tienen un sentido apelativo y heurístico; dan impulso al entendimiento para el progreso en las ciencias: «El conocimiento humano comienza con intuiciones, pasa a los conceptos y concluye en las ideas» (B 730).

La teoría kantiana de las ideas regulativas de la razón puede entenderse como un aporte a aquella nueva lógica que Bacon y muchos después de él postularon. Con el avance de la ciencia moderna, se creó un *Nuevo órgano de las ciencias* (Bacon, 1620) para sustituir el antiguo *órgano* (en griego, instrumento; designa los escritos lógicos de Aristóteles). Se contrapone como *ars inveniendi* (arte de encontrar lo nuevo) al tradicional «arte de demostrar» (*ars demonstrandi*). Pero Kant no formula en la dialéctica unas reglas concretas del nuevo método, sino sólo principios generales de juicio que ponen de manifiesto el significado y la racionalidad del conocimiento siempre progresivo de la realidad y liberan su propia fuerza demostrativa.

Teniendo en cuenta que la experiencia o la suma de experiencias no logra la integridad plena del conocimiento, el ideal racional de integridad es un objetivo siempre presente en la investigación, pero nunca alcanzable. Si en un cuadro el punto de fuga se encuentra fuera de la imagen y sin embargo define la perspectiva, de igual modo la investigación científica se atiene a las ideas de la razón sin alcanzar en ningún punto temporal la integridad absoluta. Si se toma el punto de fuga de la investigación por un objeto propiamente dicho y se supone que los principios del progreso investigador han fundado una ciencia objetiva, que sería la metafísica especulativa, surge la apariencia dialéctica. Lo que las ideas de la razón expresan es un norte que sirve de guía a los científicos, sin que nunca lo alcancen del todo. Las ideas de la razón son

como el horizonte que retrocede a medida que se avanza, de suerte que nunca se llega a su límite extremo y nunca queda en reposo.

Si las ciencias tienden a la integridad y ésta es inalcanzable, ¿no hay que considerar la indagación científica como un absurdo trabajo de Sísifo? La consecuencia parece lógica, mas no lo es. Gracias a las formas de la intuición y a las categorías, las ciencias pueden acceder a un conocimiento objetivo y pueden progresar; un saber absolutamente íntegro les está vedado.

Lessing había preferido la búsqueda de una verdad siempre imperfecta a la posesión de una verdad perfecta, ya que en caso de posesión cesaría toda actividad del espíritu. Kant advierte que no es de temer la inactividad del espíritu, ya que la integridad nunca se da y siempre falta. La unidad sistemática del saber no es una unidad dada, sino proyectada (B 675). Las ideas sugieren a las ciencias la finitud: la limitación de todo su saber y al mismo tiempo la in-finitud del mismo en cuanto al carácter siempre inacabado de su proceso investigador.

A propósito de «la intención última de la dialéctica natural de la razón humana», Kant afirma en el *Apéndice a la dialéctica transcendental* que habría que concebir el ideal de unidad sistemática y de integridad absoluta del conocimiento como una inteligencia extramundana que fuese la hacedora del mundo (B 697ss). Parece que Kant contradice con esta afirmación la tesis capital de la dialéctica transcendental, incurre en el defecto básico de la metafísica especulativa y convierte de nuevo una máxima de investigación transcendental en un objeto transcendente. Strawson (231) considera la idea kantiana de una inteligencia extramundana que dirige el mundo y contiene la explicación de todo, como una concesión excusable, como una especie de cansancio de la razón que regresa provisionalmente a un modelo primitivo y reconfortante. Pero el pensamiento de Kant se mueve en un contexto teórico, no práctico; no se trata pues de tranquilizar. Kant habla además de un pensamiento meramente «analógico» y de la exposición figurada de una idea, no de un objeto existente. Afirma que es obligada la noción de una inteligencia extramundana para dar sentido al objetivo final de la razón teórica: el conocimiento íntegro. El que considere razonable el intento de las ciencias de reunir los diversos conocimientos fragmentarios en una

unidad sistemática, debe concebir la naturaleza de forma que permita alcanzar esa meta última, es decir, dotada de un orden sistemático. Pero este orden sistemático sólo aparece posible si contemplamos la naturaleza «como si» fuera obra de una inteligencia situada fuera del mundo, que es «el sabio autor» de la unidad y orden del cosmos (B 725).

Kant no objetiviza al final las ideas transcendentales. Para él, en efecto, es lo mismo afirmar que Dios quiso la unidad y el orden actuales del mundo o declarar que la propia naturaleza se dio sabiamente esa unidad y orden. La idea de Dios que nos presenta la razón teórica es un elemento de la metafísica transcendental de Kant; coincide con la idea de una naturaleza ordenada y no puede realizarse mediante una intuición, sino sólo mediante el progreso (indefinido) en la búsqueda del conocimiento.

III. ¿QUÉ DEBO HACER? LA FILOSOFÍA MORAL Y DEL DERECHO

Los cambios que Kant introdujo en el pensamiento filosófico no afectan sólo al mundo del conocimiento sino también a la esfera de la acción.

El puesto privilegiado que corresponde a la ciencia en el ámbito del conocer compete a la moral o ética en el ámbito de la acción; al igual que la ciencia en el plano teórico, la ética pretende en el plano práctico la validez general y objetiva. Por eso el cambio kantiano de la filosofía práctica se produce como nueva fundación de la ética (moral).

Antes de Kant se buscó el origen de la ética en el orden de la naturaleza o de la comunidad humana, en la aspiración a la felicidad, en la voluntad de Dios o en el sentido moral. Kant intenta mostrar que no cabe explicar de ese modo el carácter objetivo que la moralidad reclama para sí. Como en el campo teórico, en el campo práctico sólo es posible la objetividad por intermedio del sujeto; el origen de la moral radica en la autonomía, en la autoposición de la voluntad. Como la autonomía equivale a libertad, el concepto clave de la época moderna, que es la libertad, encuentra un fundamento filosófico por obra de Kant.

Esa nueva fundamentación kantiana de la moralidad posee algo más que un simple valor histórico hasta nuestros días. En el debate actual sobre la legitimación de las normas morales se apela a Kant como interlocutor sistemático, y con toda razón. Kant en efecto cumple los dos requisitos de un interlocutor estimulante. En primer lugar posee aquellas condiciones mínimas que la ética normativa contemporánea suele aceptar. Al igual que los defensores de la ética utilitarista y del principio de la generalización

(Hare, Singer), también al igual que Rawls y Kohlberg, Apel, Habermas y la ética constructivista (escuela de Erlangen), Kant adopta en la ética una actitud contraria al relativismo, al escepticismo y al dogmatismo. También Kant presupone que el juicio y la acción moral no son producto de un sentimiento personal o de la mera convención. Él ve la acción humana como una serie de compromisos cuyo mantenimiento pone en juego la responsabilidad ajena y la propia. La acción humana es objeto de una argumentación peculiar, pero que no deja de ser racional. Kant hace además de la argumentación el fundamento para un principio supremo de la moral. La controversia con Kant comienza sólo en el punto donde la ética contemporánea se escinde: la definición exacta del principio moral. Y Kant cumple aquí el segundo requisito de un interlocutor estimulante. Para la teoría utilitaria imperante en amplios círculos del debate internacional su ética de la autonomía y del imperativo categórico representa un modelo alternativo de máxima importancia desde el punto de vista sistemático, modelo alternativo que apenas tiene rival, no sólo por su elevado grado de reflexión, sino ya por la precisión de sus conceptos: distinción entre derecho y moral, entre voluntad empíricamente condicionada y voluntad pura, entre la legalidad y la moralidad, entre normas técnicas, pragmáticas y éticas, entre bien supremo y bien pleno. Por eso los escritos kantianos de ética no son una simple herencia histórica, sino que siguen siendo objeto de estudio hasta hoy.

Pero la importancia especial de Kant en el debate ético actual tiene su precio. La ética de Kant suele abordarse de modo fragmentario; este achaque no se observa sólo en esa interpretación de Kant que ha pasado a ser un bien cultural común, sino también en muchos filósofos, y aun esos elementos fragmentarios suelen adolecer de graves malentendidos. Desde Schiller y Benjamin Constant se acusa a Kant de rigorismo; se repite desde Hegel que, a diferencia de Aristóteles, le falta un concepto de la praxis; la razón práctica de Kant sería simplemente una razón teórica que se pone el servicio de fines prácticos; la ética de Kant además se fundaría en una dudosa teoría de los dos mundos, que separa el mundo moral del mundo empírico, imposibilitando la comprensión de la unidad de la acción humana. También desde Hegel se acusa a Kant de proponer un deber moral meramente subjetivo y ahistórico, y de contraponer la «moralidad substancial» –otro elemento aristotélico– y la historicidad. Max Scheler vació de contenido la ética de Kant y, siguiendo a Nietzsche y a Husserl, lo acusó de formalismo, acusación mantenida y reforzada también por Nicolai Hartmann. Algunos han llegado a hacer responsable a la ética kantiana de ese talante moral denominado «obediencia prusiana».

Una buena parte de estas acusaciones pierde fuerza con sólo seguir atentamente la argumentación de Kant, y viendo en ella una autorreflexión crítica de la praxis. (Otros reproches son en cambio justificados, pero en todo caso conducen al movimiento del idealismo alemán.) La intención de Kant en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres) y en *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) no es sólo aclarar lo que se contiene implícitamente en la conciencia del sujeto moral (GMS, IV, 389, 397 y *passim*). Kant lleva a cabo la autorreflexión de la praxis (ética) con su acostumbrado rigor; sigue elaborando su pensamiento aun después del giro crítico, aunque su exposición no siempre alcanza la claridad deseada. Su autorreflexión ética le lleva al primer principio: el imperativo categórico y la autonomía de la voluntad.

Pero Kant no se conforma con la mera reflexión sobre los principios. Frente a la acusación de formalismo, busca en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* aquellas obligaciones que pueden demostrarse como morales a la luz de la autonomía y del imperativo categórico. Así subraya algo que muchos creen encontrar sólo en Aristóteles y en Hegel: la ética substancial. En Kant tampoco se da esa tendencia que prospera desde Hegel hasta la «teoría crítica», pasando por Marx: la tendencia a descuidar la «substancia» personal de la moralidad en favor de la substancia social. Si la filosofía práctica de Aristóteles se desdobla en la ética y la política, también la *Metafísica de las costumbres* tiene dos partes. La teoría del derecho estudia la materialización de la moralidad en las instituciones de la convivencia humana, especialmente en el derecho y en el Estado; y la teoría de la virtud, su concreción en el sujeto activo, en las actitudes fundamentales o virtudes. La contraposición «Aristóteles versus Kant» y «Kant versus Hegel», que ya es un lugar común en la historia de la filosofía, necesita con urgencia una rectificación.

La ética kantiana tampoco excluye sin más el principio de la

felicidad (*eudaimonia*), que ha dominado desde Aristóteles la ética occidental, sino que ocupa un lugar relevante como bien supremo en el marco de los postulados. Encontramos además en Kant reflexiones concretas sobre la filosofía de la historia que, al igual que la doctrina de los postulados, no contestan ya a la pregunta «¿qué debo hacer?», sino a la pregunta «¿qué puedo esperar?» Un enjuiciamiento completo de la filosofía práctica de Kant tendría que considerar también algunos escritos como *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* o la lección sobre *Pädagogik*, donde Kant interpreta el proceso educativo como una especie de puente entre la naturaleza y la moral, entre el carácter empírico y el carácter inteligible del hombre. Hasta la prudencia vital y el arte de vivir encuentran sitio en el pensamiento kantiano, aunque son temas marginales frente al principio de la autonomía; su lugar está, según Kant, en la periferia de la ética filosófica.

9. La crítica de la razón práctica

La nueva fundamentación de la ética es fruto de un examen crítico de la razón práctica. Ésta no es una razón distinta de la razón teórica; sólo existe una razón, que funciona en lo práctico o en lo teórico.

La razón designa en general la facultad de rebasar el ámbito de los sentidos. La superación de los sentidos en el conocimiento es el uso teórico, y su superación en la acción es el uso práctico de la razón. Contraponiendo el uso teórico y el uso práctico de la razón, Kant admite la distinción de Hume entre proposiciones descriptivas y proposiciones prescriptivas. La razón práctica, como Kant la denomina por brevedad, significa la capacidad de elegir la propia acción independientemente de las motivaciones, los impulsos, las necesidades y las pasiones sensibles, de las sensaciones de agrado y desagrado.

Kant no adopta una actitud moralista sino que habla con sobriedad un lenguaje cognitivo, no un lenguaje normativo. Evitando una moralidad apresurada, investiga en primer lugar un fenómeno neutral: la facultad de eludir las leyes fácticas de la naturaleza y de concebir por cuenta propia ciertas leyes, por ejemplo las relaciones fin-medios, reconocerlas como principios y actuar de acuerdo con ellas. La facultad de obrar conforme a leyes concebidas por cuenta propia se llama también voluntad, por lo que la razón práctica es simplemente la facultad volitiva (cf. GMS, IV 412).

La voluntad no es algo irracional, una «fuerza oscura que nace de ocultas profundidades», sino algo racional: la razón en referencia al obrar. La voluntad es lo que distingue a un ser racional

como el hombre de los seres naturales como los animales, que se rigen por leyes dadas por la naturaleza y no por leyes concebidas por cuenta propia. Es verdad que a veces entendemos la palabra «voluntad» en otro sentido, como impulso procedente de dentro, a diferencia del impulso o presión que viene de fuera. En tal sentido también los seres naturales tienen una voluntad en cuanto que siguen sus propios impulsos y necesidades. Pero Kant entiende el término voluntad en un sentido más estricto, y esto por buenas razones.

Los impulsos y necesidades tienen en efecto en lo seres naturales el significado de pautas que rigen la conducta necesariamente. Como su impulso es una urgencia interna, los seres naturales sólo poseen voluntad en un sentido metafórico. Siguen sus propios impulsos, mas no una voluntad propia, sino la «voluntad de la naturaleza». Sólo la capacidad de obrar según leyes autopropuestas permite hablar de una verdadera voluntad. El término «voluntad» no significa la capacidad de destruir los impulsos naturales, sino de distanciarse de ellos y suspenderlos como motivación última del obrar.

Como en el ámbito teórico, Kant establece también en el ámbito práctico una neta distinción metodológica entre una voluntad dependiente de motivaciones sensibles y una voluntad independiente de ellas, es decir entre la razón empíricamente condicionada y la razón práctica pura. Mientras que la razón práctica empíricamente condicionada es influida desde fuera, por impulsos y necesidades, costumbres y pasiones, la razón práctica pura es independiente de todas las condiciones empíricas y se guía desde sí misma.

Kant afirma que «todos los conceptos éticos tienen su sede y origen en la razón totalmente a priori» (GMS, IV 411) y que, en consecuencia, la moralidad en el sentido estricto de la expresión sólo puede entenderse como razón práctica pura. Por eso la esfera práctica supone, frente a la esfera teórica, una inversión en el término a demostrar. Kant rechaza las extralimitaciones de la razón pura en el conocimiento y las extralimitaciones de la razón empíricamente condicionada en el obrar; niega la tesis del empirismo ético según la cual se puede obrar meramente a base de motivaciones empíricas, como si los principios de la moral dependiesen de la experiencia.

Más concretamente, Kant realiza en su fundamentación de la ética cuatro tareas fundamentales: Determina el concepto de moralidad (9.1), lo aplica a la situación de los seres racionales finitos, desembocando en el imperativo categórico (9.2), descubre el origen de la moralidad en la autonomía de la voluntad (9.3) e intenta demostrar con el hecho de la razón la realidad de la moralidad (9.4); de ese modo, después de rebatir el empirismo ético, considera haber superado también radicalmente el escepticismo ético. Introduce además la teoría de los postulados, que abre el camino a la filosofía de la religión (12.1).

9.1. *La ética como moralidad*

El escrito *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres) comienza sin muchos preámbulos. Ya la primera frase constituye una afirmación que ha provocado escándalo hasta nuestros días: lo único incondicionalmente bueno es la buena voluntad. Lo relevante en esta afirmación no es sólo la tesis explícita. También son importantes la pregunta implícita sobre el sentido de lo «incondicionalmente bueno» y la afirmación, latente en la pregunta, de que «moralmente bueno» significa «incondicionalmente bueno». La afirmación viene a definir el concepto de lo moralmente bueno. Kant no parte, pues, en la *Fundamentación*, como suele suponerse, de los conceptos de la buena voluntad y del deber. Comienza con una definición conceptual tácita: con un enunciado metaético, no normativo-ético. Define el concepto de lo moral distinguiéndolo de todos los otros conceptos de lo bueno. En este punto hay que plantear una defensa o una crítica radical de la ética kantiana.

Según la explicación de Kant (GMS, IV, 393s), lo incondicionalmente bueno no es bueno relativamente sino absolutamente. Por eso la ética no puede designar la mera idoneidad funcional (técnica, estratégica o pragmática) de acciones u objetos, situaciones, acontecimientos y capacidades para determinados fines, y tampoco la conformidad con los usos y costumbres o con las normas legales de una sociedad. En todos estos casos, en efecto, la bondad está condicionada por los supuestos o las circunstancias favorables. Pero lo bueno a secas es, por su concepto mismo, bue-

no sin ninguna condición restrictiva: es bueno en sí y sin otra intencionalidad.

El concepto de lo bueno incondicional aparece como el requisito necesario y suficiente para responder exhaustivamente a la pregunta sobre «lo bueno». Este concepto es necesario según Kant porque lo bueno incondicional ofrece una doble vertiente: si las condiciones, especialmente las intenciones, son buenas, también lo condicionado es bueno; de lo contrario, es malo. Por tanto lo incondicionalmente bueno es el supuesto para que lo condicionalmente bueno lo sea también. Por otra parte el concepto de lo bueno incondicional es suficiente para dar la última respuesta a la cuestión de lo bueno, ya que lo bueno incondicional no admite superación.

El concepto kantiano de lo bueno incondicional, que presenta una analogía con el concepto ontológico del ser perfectísimo, no queda limitado a determinados aspectos del obrar humano. La idea normativa de lo bueno incondicional no es válida sólo para la praxis personal, sino también para la dimensión institucional de la praxis humana, especialmente para el derecho y el Estado. Habida cuenta que podemos distinguir en la práctica estas dos perspectivas, hay también dos formas básicas de moralidad: por una parte la moralidad como ética de una persona; por otra el concepto racional de derecho, la justicia política como ética en la convivencia conforme a derecho de las personas.

Aunque la idea de la ética abarque también la ordenación jurídica y del Estado, Kant se refiere en *Fundamentación* y en *Crítica de la razón práctica* a la dimensión personal prioritariamente. Con esta visión unilateral da pie al malentendido de que la teoría jurídica del derecho queda separada de la nueva fundamentación crítica de la ética o de la moralidad personal o se contempla desde la ética o moralidad personal. La primera interpretación incurre en la doctrina precrítica del derecho y la segunda en una peligrosa moralización del derecho tanto en el aspecto filosófico como en el político.

El escrito *Fundamentación* aborda desde el principio el tema de la reducción de la ética a la dimensión personal de la praxis. Sólo considera como buena la buena voluntad, y sólo tiene en cuenta como posibles concurrentes ciertas notas personales, como las dotes intelectuales, cualidades del temperamento, dones gra-

tuitos o propiedades caracterológicas. Kant muestra que ninguno de esos posibles concurrentes son buenos sin más, sino más bien ambiguos; permiten un uso bueno y deseable lo mismo que un uso nocivo y malo. Es la buena o la mala voluntad la que decide si el uso toma una u otra de ambas direcciones. En consecuencia las alternativas sólo son condicionalmente buenas, y la condición para su bondad está en la buena voluntad, que a su vez no es buena por razón de unas condiciones superiores sino en sí misma. Contrariamente a la filosofía moral tradicional, lo bueno incondicional no consiste en un objeto supremo de la voluntad (cf. *KpV*, V 64), como la felicidad en opinión de Aristóteles, sino en la misma buena voluntad.

Kant explica en qué consiste la buena voluntad apelando al concepto del deber. Pero los términos «deber» y «buena voluntad» no tienen el mismo contenido conceptual. La buena voluntad, en efecto, sólo incluye el concepto de deber con la salvedad de «ciertas limitaciones e impedimentos subjetivos» (GMS, IV 397). El deber es la ética en forma de mandato, de exigencia, de imperativo. Esta forma imperativa sólo tiene sentido para aquellos sujetos cuya voluntad no es buena previamente y por necesidad. Carece de objeto en el ser racional puro, cuya voluntad, como en Dios, es siempre buena por naturaleza (cf. *KpV*, V 72, 82). Sólo cabe hablar de deber cuando además de un apetito racional hay impulsos concurrentes en las tendencias naturales; cuando además de un querer bueno hay también un querer malo o malvado. Esta circunstancia se da en todo ser racional que depende también de motivaciones sensibles. Ese ser racional no puro, o finito, es el hombre. Cuando Kant explica la ética apelando al concepto de deber, intenta concebir al hombre como ser moral.

Ahora bien, hay tres posibilidades de cumplir el deber ético. En primer lugar se puede cumplir el deber dejándose llevar por el propio interés; es lo que ocurre al comerciante que, por miedo a perder la clientela, sirve con honradez aun a los compradores inexpertos. En segundo lugar se puede obrar de conformidad con el deber, pero siguiendo una tendencia espontánea; por ejemplo cuando se ayuda a un necesitado por simpatía. En tercer lugar se puede cumplir el deber «por el deber».

La buena voluntad no reside en cumplir el deber moral por

cualquier motivación; la moralidad de una persona no consiste en la mera conformidad con el deber que Kant llama «legalidad». En efecto, la mera conformidad con el deber (rectitud ética) depende de las motivaciones por las que se cumple el deber; es pues algo no incondicionalmente bueno. El criterio (metaético) de la moralidad, la bondad incondicional, sólo se realiza cuando se hace lo que es justo sólo por ser moralmente correcto, y por tanto cuando se quiere el deber mismo y se cumple éste como tal. Sólo en estos casos habla Kant de moralidad.

Si la moralidad no consiste en la mera coincidencia con el deber, no puede radicar en el plano de la conducta observable o de sus reglas. A diferencia de la legalidad, la moralidad no puede residir en la acción, sino sólo en su motivación: el querer. A pesar de ello muchos filósofos intentan concebir la moralidad simplemente en términos de normas, valores o prescripciones para la solución de conflictos. Así ocurre en la ética de los valores, en el utilitarismo y en el actual principio de generalización; también en las éticas de la comunicación de Apel, Habermas y de la escuela de Erlangen y sobre todo en la fundamentación conductal y sociológica de la ética. Pero estos intentos no pueden ser teorías de lo bueno incondicional en relación con el sujeto moral. Llevan, cuando más, a lo éticamente recto, no a lo éticamente bueno; fundamentan la legalidad, no la moralidad.

Aunque la *Fundamentación* trata de la moralidad, de hecho directamente sólo se relaciona con una parte de la *Metafísica de las costumbres*, a saber, con la que considera el tema de la virtud como algo distinto del derecho. Ahora bien, al campo de la virtud pertenece el cumplimiento de todos los deberes por el deber mismo, por lo tanto, no sólo los deberes en sentido extricto que dimanan de la virtud –tales son el deber de amar y respetar a los demás–, sino también los deberes que dimanan del derecho, por ejemplo, el cumplimiento de lo pactado. De esta forma, la *Fundamentación* alcanza también al ámbito del derecho –aunque no en cuanto éste es norma jurídica–, al que es inherente la fuerza constrictiva (véase capítulo 10, 1). La *Fundamentación* legitima más bien la moralidad en el ámbito del derecho, o lo que es lo mismo, la intención jurídica ética, tal vez jurídicamente no exigible. En virtud de dicha intención los preceptos jurídicos se cumplen no por miedo al castigo sino libremente, incluso en aquellas

zonas limítrofes en que, como las deposiciones sin testigo, escapan al «brazo de la ley».

Suele objetarse, como crítica a Kant y justificación indirecta de la propia teoría, que una ética de la moralidad y de la buena voluntad reduce la moralidad a la subjetividad de la conciencia. Esta acusación de «ética de la conciencia» o de interioridad implica una doble crítica. Se afirma en primer lugar que Kant propicia un mundo de interioridad pasiva, indiferente a las realizaciones, al éxito en el mundo real y –como dice Marx en *Die deutsche Ideologie* (parte III, 1, 6)– «acorde con la impotencia, la opresión y la miseria de los ciudadanos alemanes». En segundo lugar, Kant podría dar por buena y recta cualquier acción u omisión; en la línea de la frase agustiniana, tan criticada como mal entendida, *dilige et quod vis fac* (ama y haz lo que quieras), la conciencia apela únicamente a la buena intención y escapa a todo criterio objetivo.

La acusación de ética de interioridad, pese a ser tan socorrida, adolece de un malentendido de las ideas kantianas. Según Kant el querer no es un acto de deseo sino un empleo de todos los medios que están a nuestro alcance (GMS, IV 394). La voluntad no es indiferente a su plasmación en el mundo social y político; no es una evasión de la realidad sino su última motivación, en cuanto que el fundamento se halla en el propio sujeto. Es verdad que la plasmación del querer puede faltar por deficiencias corporales, espirituales, económicas y otras; por ejemplo, una ayuda puede llegar tarde o ser insuficiente sin culpa del sujeto. Pero el hombre no puede evitar este peligro. Su conducta se despliega en un campo de fuerzas que depende de condiciones naturales y sociales y no se determina sólo por la voluntad del sujeto, que ni siquiera lo conoce del todo. Dado que la ética afecta sólo al ámbito de responsabilidad del sujeto, a lo que es posible para éste, el mero resultado, el éxito observable objetivamente, no puede ser un barómetro de la moralidad. La ética personal no consiste en la acción como tal, sino en la voluntad que la sustenta. Una filosofía moral alternativa de la «mera ética de interioridad», que mantenga como criterio decisivo el resultado fáctico, considera al hombre como plenamente responsable de las condiciones que él no puede asumir del todo. Esa filosofía moral, ignorando la situación fundamental del hombre, no aporta ninguna mejora sino que resulta inhumana cuando se aplica de modo consecuente.

La crítica a la ética de Kant olvida además que, para éste, la legalidad no es ninguna alternativa válida de la moralidad, sino más bien su condición necesaria. Frente a la contraposición de Max Scheler entre ética de interioridad y ética del resultado (Scheler, parte I, cap. III) y frente a la separación que Max Weber establece entre ética de interioridad y ética de responsabilidad (*Gesammelte politische Schriften*, ³551ss), Kant no se refiere con su distinción entre moralidad y legalidad a dos actitudes mutuamente excluyentes. La moralidad no entra en concurrencia con la legalidad, sino que supone un reforzamiento de las condiciones. El obrar moral implica en primer lugar la realización de lo moralmente recto, el cumplimiento del deber; y en segundo lugar hace del cumplimiento del deber la motivación básica. Así la moralidad no es inferior a la legalidad, sino que supone un incremento y superación de ésta. Kant establece, en fin, un criterio objetivo para la moralidad: el imperativo categórico; es más: su criterio es la estricta objetividad. De ahí la inconsistencia de la acusación que se lanza contra Kant, achacándole una interioridad a ultranza en la conciencia puramente personal.

9.2. *El imperativo categórico*

El imperativo categórico constituye uno de los elementos más conocidos, pero también radicalmente falseados, del pensamiento de Kant. En la filosofía aparece a veces este pensamiento deformado hasta la caricatura. Así, Frankena (*Analytische Ethik*, ²1975, 52) afirma que ciertas máximas, como atar primero el lazo del zapato izquierdo o silbar en la oscuridad cuando se está solo, son un deber moral a tenor del imperativo categórico. Otros consideran el imperativo categórico como un test de mera conformidad con el deber, de legalidad, no de moralidad del obrar. Otros reprochan a Kant una total desatención a las secuelas de la acción moral para la felicidad del sujeto; una indiferencia, pues, hacia el bien de los seres humanos. Otros, en fin, no consideran convincente el imperativo categórico como un mandato de la razón pura, sino únicamente como principio empírico-pragmático (Hoerster).

El concepto de imperativo categórico

Kant establece con el imperativo categórico un criterio supremo de enjuiciamiento para la moralidad y, con el reajuste correspondiente, para toda la conducta humana. Pero no hay que olvidar en lo que respecta a la función normativa que el imperativo categórico no constituye una propuesta moralmente neutral. No se limita a mostrar de un modo apartidista dónde se concretan las obligaciones éticas, para dejar generosamente a la discreción del sujeto la aceptación o no de tales obligaciones. Como imperativo, es un «deber hacer»; nos exige obrar de un modo determinado; y esta exigencia, a tenor del calificativo «categórico», es la única totalmente válida. Por eso la fórmula del imperativo categórico empieza con un «obra...» incondicional. Sólo en un segundo plano indica el imperativo categórico en qué consiste la acción moral: en máximas susceptibles de generalización. Nos exige, sobre todo, obrar siempre moralmente. Por eso se podría decir en la forma más breve: «Obra moralmente.»

El imperativo categórico se sigue inmediatamente del concepto de lo ético como lo simplemente bueno; por eso es «categórico». Está referido al ser racional finito; por eso es «imperativo». Más exactamente –y en esto consiste la visión inequívoca de Kant– el imperativo categórico no es sino el concepto de la ética en las condiciones de los seres racionales finitos. En el imperativo categórico Kant aplica su tesis metaética fundamental a los seres del tipo «hombre».

Habida cuenta que un ser racional deficiente como el hombre no puede obrar éticamente por sí solo y de modo necesario, la moralidad reviste para él el sentido del deber, no del ser. Aparte la posibilidad de materializarse secundariamente en ciertas actitudes caracterológicas y en un mundo vital normativo, la moralidad posee primariamente la forma de un imperativo. Esto demuestra algo que tampoco niegan Aristóteles y Hegel: que no toda conducta del hombre ni cualquier ámbito institucional son morales sin más. Es cierto que no debe entenderse la forma de imperativo en sentido demasiado estrecho, fijándolo en mandatos y prohibiciones explícitas. La forma de imperativo puede quedar solapada, como en las parábolas bíblicas, donde aparece en la conclusión: «Ve y haz lo mismo.» Incluso cuando la ética renuncia delibera-

damente a los mandatos y prohibiciones y propone ejemplos y modelos sin ninguna connotación moral o –como en la ética hermenéutica– apela a la substancia ética ya realizada en nuestro mundo, nos encontramos sin embargo con comportamientos y formas de vida que se consideran éticamente rectos sin que posean el sentido de leyes naturales admitidas sin excepción y de modo necesario.

Por otra parte cuando Kant habla del deber o de imperativo categórico no alude a cualquier exigencia o imposición. Excluye expresamente al mandato arbitrario de un poder superior. La orden de cerrar una ventana o de no fumar sólo son imperativos en sentido kantiano si se persigue un objetivo, por ejemplo la salud, que presenta la acción como obligada o prohibida. Los imperativos no contestan a la pregunta práctica del hombre «¿qué debo hacer?» con una imposición externa o interna, sino con motivos racionales, motivos que el sujeto no acepta necesariamente (GMS, IV 413). Hasta los imperativos no morales son necesidades prácticas; es decir normas de acción que son válidas para todos y difieren de lo agradable, que nace de sensaciones meramente subjetivas (ibíd.).

Kant muestra que la pregunta fundamental «¿qué debo hacer?» puede entenderse de tres modos. De ahí las tres clases de respuestas posibles, que incluyen otras tantas clases de motivos racionales. La teoría tan actual de la argumentación práctica tiene tres partes según Kant. Las tres partes (clases) no se yuxtaponen sino que están escalonadas. Significan tres grados de la razón práctica; se podría decir también: de la racionalidad en el obrar. Y los tres grados de la razón o racionalidad no se distinguen por el rigor sino por el alcance de la razón. La estricta necesidad que compete a toda razón está ligada en el caso de los dos primeros grados, los imperativos hipotéticos, a un supuesto no necesario. En el tercer grado, el imperativo categórico o moral, todos los supuestos restrictivos quedan excluidos. El imperativo categórico o la moralidad no es algo irracional; antes al contrario la idea de la razón práctica o de la racionalidad del obrar encuentra aquí su realización básica.

El primer grado, el de los imperativos técnicos en los proyectos humanos, impone los medios necesarios para lograr un fin; por ejemplo, el que quiera ser rico debe esforzarse por conseguir

más ingresos que gastos. El segundo grado, el de los imperativos pragmáticos de la prudencia, prescribe acciones que favorecen el objetivo fáctico de los seres racionales indigentes: la felicidad; incluye las prescripciones dietéticas para la salud. En los dos primeros grados de racionalidad, aunque su normatividad objetiva esté dada en un modo no restrictivo, sólo se impone la acción correspondiente, dejando a salvo las intenciones subjetivas. Es verdad que el aspirante a rico debe tratar de conseguir más ingresos que gastos, pero de ahí no se sigue que sea imperativo aspirar a mayores ingresos. Este mandato existe sólo si el sujeto se lo ha propuesto; pero el propósito no es necesario.

Los dos primeros grados son imperativos hipotéticos, cuya validez depende de un supuesto restrictivo: «Si quiero *x*, entonces debo hacer *y*.» El carácter hipotético es independiente de la forma gramatical. La orden categórica «no fumes demasiado» es un imperativo hipotético al estar condicionado por el interés de la salud, mientras que la frase hipotética «si ves a alguien en necesidad, ayúdale» contiene un imperativo categórico, ya que el antecedente («si ves...») no limita la validez del deber de ayuda, sino que describe simplemente la situación en que ese deber tiene vigencia.

Con arreglo al criterio de lo bueno incondicional, la normatividad ética es válida sin reservas; forma el tercer grado, no superable, de racionalidad, pues se trata de una normatividad sin supuestos, categórica. Como un imperativo de este grado obliga incondicionalmente, su valor es general: necesario y sin excepciones. Por eso la estricta generalidad puede valer como signo y criterio de moralidad.

La objeción formulada desde la tradición aristotélica y hegeliana según la cual Kant no posee un concepto de praxis, encuentra aquí la solución. Es cierto que Kant emplea el término «praxis» en contadas ocasiones; posee sin embargo una noción precisa del contenido. Aparte el análisis estructural del obrar humano con ayuda del concepto de voluntad y con la distinción entre praxis personal y praxis política (virtud y derecho) y, dentro de la praxis personal, entre legalidad y moralidad, la ética de Kant incluye tres formas básicas de praxis, que corresponden a las tres formas de los imperativos. Mientras que la acción técnica persigue fines discrecionales y la acción pragmática está al servicio de la aspira-

ción natural a la felicidad, la acción moral se eleva por encima de toda funcionalización.

Los elementos analizados hasta ahora definen el imperativo categórico; el deber objetivo y su cumplimiento no forzoso corresponden al imperativo, y la estricta generalidad demuestra su carácter categórico. A pesar de ello estos elementos no llevan aún a la formulación exacta que Kant ofrece en la *Fundamentación*. Les falta para ello la referencia de la *Fundamentación* al área de la praxis personal, a diferencia de la praxis política. Ese momento complementario se contiene en el concepto de máxima; por eso el imperativo categórico suena así: «Obra conforme a la máxima que puedas desear ver convertida en ley general» (GMS, IV 421).

Kant conoce, además de la forma básica, «tres modos de representar el principio de la moralidad» (IV 436), referentes a la forma, a la materia y a la determinación completa de las máximas respectivamente. Habida cuenta que la existencia de las cosas regidas por leyes generales constituye el concepto formal de naturaleza, el imperativo categórico se puede enunciar también así: «Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley general» (IV 421). El segundo modo de representación, el «material», arranca de la naturaleza racional como fin en sí misma: «Obra de suerte que mires siempre la humanidad como fin y nunca como medio, tanto en tu persona como en la persona de los demás» (IV 429). Según la tercera representación, la completa, «todas las máximas deben armonizar por su propia lógica en un posible reino de los fines, como reino de la naturaleza» (IV 436).

El imperativo categórico como criterio de moralidad ha sido objeto de contestación. En el área lingüística inglesa el utilitarismo ha sido desde Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1873) la tesis ética más influyente; en Alemania se ha defendido recientemente el «discurso» como criterio moral. Pero ambas corrientes, el utilitarismo y la ética del discurso, presuponen que el criterio moral debe ser vinculante, no en determinadas condiciones sino radicalmente. Por eso ambas corrientes suponen el imperativo categórico como concepto y criterio último, y por tanto como el verdadero criterio moral. El imperativo categórico, por abstracto que pueda parecer, es la forma suprema de toda obligatoriedad, el grado perfecto de la racionalidad práctica.

Máximas

El imperativo categórico no hace referencia a cualquier tipo de norma, sino únicamente a lo que Kant llama «máximas». Se trata de principios subjetivos de acción (cf. ya *KrV*, B 840) que contienen una determinación general de la voluntad y suponen varias normas prácticas (*KpV*, 1; cf. GMS, IV 420s). 1) Como principios subjetivos difieren de un individuo a otro. 2) Como determinaciones de la voluntad no designan esquemas ordenadores que un observador objetivo descubre en el sujeto moral; son principios que el propio sujeto reconoce como propios. 3) Las máximas como principios que contienen varias normas incluyen la orientación global dada a la propia existencia en determinados aspectos personales y sociales: por ejemplo ante situaciones de indigencia, ante el hastío de la vida, ante las ofensas. Por su referencia a áreas vitales y situaciones concretas, las máximas difieren de otro grado de generalidad más elevado: las formas de vida (*bioi*) de Aristóteles o los modos existenciales de Kierkegaard. Las máximas son actitudes fundamentales que confieren su orientación común a una serie de intenciones y acciones concretas. Sigue una máxima aquel que vive con el propósito de ser respetuoso o irrespetuoso, de contestar a la ofensa con espíritu de venganza o con magnanimidad, de mostrarse servicial o indiferente en los casos de indigencia.

Las máximas establecen para un ámbito vital, por ejemplo para todos los casos de necesidad, el principio directivo: la servicialidad o la indiferencia. Las normas de acción contenidas en una máxima concretan en cambio el principio directivo con situaciones típicas dentro del ámbito general de la vida. Tales normas prácticas –por ejemplo, socorrer a un accidentado– se refieren a circunstancias cambiantes de la vida. Las normas prácticas son diversas a tenor de la situación y de las posibilidades del sujeto, aunque procedan de las mismas máximas; así la persona que no sabe nadar y está dispuesta a ayudar a alguien a punto de ahogarse prestará un servicio diferente que la persona que sabe nadar. Por eso, a pesar de la identidad de los principios directivos, debe haber diversas normas de servicio o de indiferencia, de respeto o irrespeto, de venganza o de magnanimidad. De ahí que no sea la ética normativa, tan difundida, sino la ética de las máximas la for-

ma más adecuada de filosofía moral. Como Kant se interesa especialmente en el marco de la crítica de la razón práctica por la refutación del empirismo y el escepticismo éticos no destaca ni aclara lo bastante la importancia de la ética de las máximas. Pero una reflexión atenta revela una cuádruple superioridad con respecto a una ética de las normas:

1. Dado que los principios generales de la voluntad prescinden de las circunstancias cambiantes del obrar humano, las máximas sirven para extraer de la acción concreta la línea normativa. Se comprende que la acción humana pueda ser diversa y poseer sin embargo una cualidad común: la de lo moral o lo no moral, sin incurrir en un relativismo ético, por un lado, o en un rígido dogmatismo de las normas, por otro. La máxima incluye un momento unitario que se opone al relativismo, y la necesidad de considerar las particularidades de cada situación, otro momento que se opone a un dogmatismo de las normas. Las máximas indican sólo el esquema general; para la acción concreta se requieren además una «contextualización» y procesos de interpretación y de juicio. La capacidad de juicio moral práctico permite formular tales juicios a la luz de las máximas.

2. Como las máximas versan sobre principios generales de la vida, evitan que la biografía de una persona se disgregue en una serie interminable de normas o en innumerables acciones concretas. Ellas permiten integrar las diversas porciones de una vida en unidades de sentido, y el imperativo categórico examina si tales unidades son morales o no. Si la «inyección» de normas prácticas convierte la educación en algo similar a un amaestramiento, la orientación en los principios orientadores o máximas permite en cambio una autodeterminación racional, dando el necesario margen a diferencias de temperamento, de capacidades, condiciones socioculturales y situaciones concretas.

3. Habida cuenta que las máximas prescinden de las circunstancias cambiantes individuales y sociales, es obvio que se exprese en ellas el carácter de una persona. No son las normas, en el sentido concreto de reglas concretas de acción, sino las máximas las que constituyen esos principios vitales que permiten enjuiciar moralmente a una persona (no en lo corporal, espiritual o psíquico), para calificarla de vengativa o magnánima, de respetuosa o irrespetuosa, de egoísta, honrada, etc. Por eso son las máximas y

no las normas el instrumento adecuado para cuestiones de identidad moral y, paralelamente, para cuestiones de educación y evaluación moral de las personas.

4. En favor de la ética de las máximas está, en fin, la circunstancia de que sólo ella es capaz de proponer el criterio supremo para la ética en tanto que moralidad. En efecto, sólo examinando los últimos principios autónomos se puede constatar si el obrar humano se limita a acomodarse al deber, es decir, es simplemente legal, o nace del sentido del deber como tal, y por tanto es un obrar moral.

Generalización

La generalidad que va implícita en toda máxima es una generalidad subjetiva (relativa), no la generalidad objetiva (absoluta o estricta) válida para todo ser racional. Para responder a la segunda característica del imperativo categórico, la generalización, es preciso examinar si el horizonte vital subjetivo se puede concebir y querer también como horizonte vital objetivo, como unidad racional de una comunidad de personas. Entre la gran variedad de principios subjetivos (máximas) hay que dejar de lado los principios no morales para seguir sólo las máximas morales.

Suele reprocharse a la ética kantiana su indiferencia hacia el bienestar real de las personas concretas; en este sentido sería inferior al utilitarismo, que define la moralidad en términos de bienestar general. Esta objeción parece justificada a primera vista. El experimento kantiano de generalización excluye en efecto expresamente el análisis de las consecuencias y su enjuiciamento a la luz del bienestar de la persona. Pero una consideración atenta viene a demostrar que el reproche es injustificado. El análisis de las consecuencias queda excluido de la fundamentación ética, mas no de la aplicación de las máximas morales a la conducta concreta; aquí no sólo está permitido, sino que es imprescindible en la mayoría de los casos. Lejos de oponerse en esto al utilitarismo, Kant coincide con él y considera como moralmente obligatoria la promoción del bienestar de los otros; y el cumplimiento del mandato presupone que se han analizado exactamente, a la luz del bienestar de los semejantes, las consecuencias de las propias ac-

ciones. Pero mientras que el utilitarismo fundamenta el principio supremo en el análisis de las consecuencias, en el bienestar de los demás, y no en lo filosófico, Kant aporta el imperativo categórico con el test racional de la generalización. Kant además considera que el bienestar de los otros no es el único deber. Aborda en fin una cuestión que el utilitarismo desatiende: cuáles son las condiciones a priori para que un sujeto sea capaz de obrar moralmente. La respuesta se encuentra en la autonomía de la voluntad. Así la ética utilitarista contemplada desde Kant no aparece como errónea, sino como necesitada de un complemento moral y filosófico; más que un modelo opuesto al de Kant, es una reflexión ética no lo bastante radical, por cortedad de horizonte.

Ejemplos

En *Grundlegung zur Metaphysik de Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres) Kant ejercita el método de la generalización utilizando cuatro ejemplos. Aunque se trata de meros ejemplos, sirven para poner de relieve las dos perspectivas capitales del sistema kantiano de las obligaciones morales.

En primer lugar Kant no habla sólo de obligaciones para con los demás, sino también para consigo mismo. La moral no puede reducirse a una moral social, ni la totalidad de las virtudes a una sola virtud: la justicia (personal). Kant critica de este modo a Aristóteles y coincide en cambio con las ideas estoicas y cristianas.

Propone la propia perfección como principio de todas las obligaciones para consigo mismo: el cultivo de la capacidad intelectual, emocional y física, y el desarrollo de la moralidad (TL, VI 386s); y como principio de las obligaciones sociales, la felicidad de los otros (VI 387s).

En segundo lugar Kant sigue la tradición y distingue entre los deberes «precisos», que no dejan opción, y los deberes «imprecisos», que dejan cierto margen al comportamiento. Es verdad que el margen u opción no limita la validez del deber, por ejemplo el amor general al prójimo. Sólo permite relativizar, debido a la limitación de las posibilidades, una área de aplicación en favor de otras, por ejemplo, los padres o los hijos.

La combinación de los dos grupos da en total cuatro clases de deberes, que Kant ilustra en la *Fundamentación* con otros tantos ejemplos negativos, ejemplos de máxima no generalizable (IV 397ss, 421ss, 429ss).

Deberes morales

	precisos	imprecisos
para con uno mismo	prohibición del suicidio	prohibición de descuidar el desarrollo de las propias facultades
para con los demás	prohibición de la mentira	prohibición de la indiferencia ante la necesidad ajena

El examen de la generalizabilidad tiene dos formas. La primera y más rigurosa se refiere a los deberes precisos, e indaga si cabe concebir sin contradicción una máxima como ley general. Según Kant hay contradicción, por ejemplo, cuando se convierte en ley general la máxima de matarse por hastío de la vida. Kant arranca del supuesto que las sensaciones de desagrado ante la vida (en sentido biológico) están destinadas a «promover la vida» (GMS, IV 422). Tales sensaciones denuncian en efecto una carencia, como el hambre delata la carencia energética, e impulsan a la superación de la misma, en este caso a comer. Ahora bien el hastío de la vida es una forma de sensación de desagrado. Pero entonces el suicidio por hastío de la vida, si se concibe como una ley general, tiene como consecuencia que la misma sensación apunta a dos tareas contradictorias: la promoción y la destrucción de la vida (ibíd.).

La segunda forma, más débil, del experimento mental de generalización examina si se puede querer sin contradicción la máxima como ley general. No resulta fácil comprender exactamente este criterio de «no poder querer». ¿Supone Kant dogmáticamente, como afirman Wolff (169) y Hoerster (473), que ciertas finalidades humanas, por ejemplo la cultura o el desarrollo de las disposiciones y los talentos, son necesarias con necesidad natural?

¿Piensa Kant en una contradicción del estilo «nadie puede querer hacer algo contra su voluntad»? El que toma a Kant en serio debe buscar la contradicción en su concepto de voluntad o, lo que es igual, en la razón práctica. Según Kant, la voluntad o la razón práctica consiste en la capacidad de obrar, no con arreglo a leyes, sino con arreglo a la representación de leyes, es decir por motivos racionales objetivos. Es indiferente que los motivos racionales sean de naturaleza técnica, pragmática o categórica. En todo caso sólo se tiene la capacidad de obrar según motivos racionales cuando el sujeto no se guía por las sensaciones subjetivas de lo agradable. Pero esto ocurre exactamente en el primer ejemplo de Kant sobre el «no poder querer», sobre la repugnancia cultural. Es verdad que cabe concebir sin contradicción un mundo donde la vida humana esté orientada «exclusivamente al ocio, a la diversión, a la procreación; en una palabra, al goce» (GMS, IV 423). Pero el hombre como ser racional no puede querer esa vida, ya que un ser racional dotado de una voluntad supone la superación del mundo meramente subjetivo de lo agradable como última motivación del obrar.

La generalización exigida en el imperativo categórico no se debe confundir con el principio actual de generalización defendido por Hare y Singer. En efecto por una parte el principio actual se refiere directamente a acciones, con lo cual una ética de las máximas pierde sentido. Por otra los análisis de las consecuencias no sólo están permitidos sino que son inexcusables. La diferencia entre la interpretación empírico-pragmática de la generalización en Hare y Singer y la reflexión racional del imperativo categórico puede aclararse con el ejemplo de la falsa promesa.

Lo que Kant intenta señalar a propósito de la falsa promesa no es, como se supone a menudo, que una promesa debe guardarse en todas las circunstancias. Un niño no es inmoral por prometer irreflexivamente algo que excede de sus medios y posibilidades, como tampoco lo es un adulto que ha de quebrantar su promesa obligado por fuerza mayor. Kant no se refiere al hecho observable de una promesa que primero se hace y luego se guarda o se quebranta, sino que le interesa un principio de determinación de la voluntad o, más exactamente, la cuestión de si alguien que se encuentra en una situación crítica puede hacer una promesa que no quiere mantener (GMS, IV 402, 422). Kant estudia la falsa promesa, lo mismo que el célebre ejemplo de la malversación de un depósito (*KpV*, V 27), como un caso de mentira y engaño.

Según la interpretación empírico-pragmática la promesa es una norma de acción socialmente vinculante: una institución. Tales instituciones establecen ventajas y compromisos, crean expectativas y posibilitan la armonía de la acción propia con la de los otros y, en consecuencia, una convivencia normalizada. Se dice que la ruptura de las promesas daña a la credibilidad de las instituciones y que cuando todos quebrantan sus promesas, nadie cree en ellas. Así al generalizarse el quebrantamiento de la promesa, muere ésta como institución y desaparece con ella una posibilidad de convivencia racional.

Esta consideración es correcta, pero no aborda el verdadero problema. En efecto desde la perspectiva empírico-pragmática es indiferente el origen de la desaparición general de la confianza, bien sea por falta de sinceridad o por la dificultad de guardar la promesa a pesar de la buena intención. El segundo motivo no es imputable moralmente, y el imperativo categórico se interesa sólo por la perspectiva moral, por la máxima que actúa implícitamente en la falsa promesa.

La interpretación pragmática no incurre en ninguna contradicción lógica. En efecto cabe imaginar un mundo donde a causa de las expectativas fallidas la gente no confía en las promesas y, en el caso extremo, en las palabras. Sólo se detecta la contradicción lógica cuando se asume la intención racional de Kant y no se atiende ya a las consecuencias (funestas o deseables) sino a la máxima misma: ¿Qué significa una promesa deliberadamente falsa?

El que hace una promesa se impone una obligación y renuncia a hacer depender su cumplimiento de consideraciones egoístas o utilitarias. La promesa en cuanto autoobligación es independiente de que el acto de prometer denote necedad o picardía, responsabilidad o irresponsabilidad, de que la institución de la promesa sea defendible moralmente o deba considerarse más bien como ciertos juegos de azar. Si una promesa supone autoobligación, entonces una falsa promesa significa formular un compromiso y no asumirlo. El no guardar una promesa que se hace deliberadamente implica una máxima contradictoria. La falsa promesa no puede concebirse como una ley general; por eso aparece como reprobable moralmente.

Siendo el imperativo categórico la forma más estricta de generalización, se ha acusado a Kant de rigorismo moral porque propone el cumplimiento sin excepciones de máximas como la de no mentir. Es cierto que Kant afirmó en la famosa disputa con el escritor y político francés Benjamin Constant que es ilícito mentirle a alguien que persigue a otro injustamente (*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 1797). Kant sin embargo no defiende en este punto ningún dudoso rigorismo. Como indica el título del escrito, se trata de un problema jurídico, dejando de lado el problema moral: la virtud de la veracidad (VIII 426, nota). Constant planteó el problema de si alguien tiene siempre derecho a la veracidad; esto daba lugar al espinoso caso jurídico: el interrogador tiene intenciones asesinas y el interrogado quiere ayudar a su amigo. Constant afirma que este caso pone de manifiesto que una validez incondicional del deber de veracidad imposibilitaría la vida social. Según Kant, lo contrario es lo correcto: el derecho a la mentira haría imposible la vida social. En efecto, la veracidad es la base en virtud de la cual los enunciados encuentran fe, y por lo mismo es también la base de todos los derechos y obligaciones prevenientes de los acuerdos; éstos resultan en efecto absurdos si se hacen con la reserva de que las partes contratantes pueden hacer uso del «derecho a la mentira». No sólo carecerían de sentido los acuerdos concretos en el marco de un orden jurídico y estatal establecido, sino también ese acuerdo originario que establece una convivencia humana con arreglo a principios racionales, un orden jurídico justo (cf. capítulo 10.3). Kant afirma por otra parte que no podemos condenar a uno «que miente por amor al prójimo». Kant habla en efecto de un derecho en caso de necesidad (VI 235s) según el cual hay conductas que no son irreprochables, pero tampoco punibles. Por lo demás, las leyes de enjuiciamiento criminal más progresistas, aunque no otorgan ningún derecho a mentir a los testigos allegados al reo, les permiten rehusar el testimonio.

Dejando de lado el debate entre Kant y Constant, abordemos la veracidad como virtud y como deber jurídico. Según el imperativo categórico mentir es ilícito y la veracidad una obligación. Pero la máxima de la veracidad no exige necesariamente que se diga a todos y siempre la «verdad plena». A los enfermos graves y a los niños se les puede ocultar quizás algunos detalles sin que por

ello sea lícito (véase XXVII 138s, 448) mentir. A pesar de ello no queda excluido –aunque Kant no lo admite– que una situación sea plurivalente, que se presenten diversos deberes al mismo tiempo y que sus exigencias apunten en distintas direcciones.

La posibilidad de la plurivalencia de la situación no es un problema ético, sino conductal; pero ofrece una importante consecuencia ética que Kant niega acaso indebidamente: puede darse una colisión de deberes. Si en una situación determinada la veracidad entra en conflicto con el deber de ayudar –aunque una posición neta suele ser más rara de lo que se supone– entonces procede una ponderación concreta de ambos deberes. Cabe buscar principios superiores, más formales, que sirvan de orientación para emitir el juicio ponderado. Pero estos principios superiores deben ser morales y no pueden apelar a ventajas personales o a sentimientos de simpatía. De lo contrario sería lícito mentir cuando uno mismo o un amigo se halla en peligro y habría que ser veraz cuando se trata de un enemigo o un extraño. El principio superior que decida sobre el conflicto entre el deber de veracidad y el deber de ayuda ha de ser justo como principio moral y debe ser universalmente válido. En este sentido ese principio superior es una máxima que aparece como categóricamente vinculante en el experimento mental de la generalización.

9.3. *La autonomía de la voluntad*

Es frecuente considerar el imperativo categórico como un principio moral. Esta interpretación es errónea, ya que en la ética, y a juicio de Kant, la cuestión de los principios ofrece un doble sentido. Se buscan por una parte el concepto y el criterio supremo de toda conducta moral; y por otra parte se discute la razón última para poder obrar conforme al concepto y al criterio. Kant contesta a la primera cuestión con el imperativo categórico y a la segunda con la autodeterminación, con la autonomía del querer; la condición de posibilidad para obrar moralmente, es decir el principio de subjetividad moral (personalidad), estriba en la capacidad para determinarse con arreglo a principios autónomos propuestos por el mismo sujeto. Ambos puntos de vista están correlacionados. El imperativo categórico expresa el concepto y la ley

que rigen a la voluntad autónoma; y la autonomía posibilita el cumplimiento de las exigencias del imperativo categórico. La idea de autolegislación remonta a Rousseau, que afirma en *Du contrat social* (I 8) que la obediencia a la ley autoimpuesta es libertad. Pero sólo Kant descubre en esa idea, que Rousseau sugiere esporádicamente, el principio básico de toda la ética, y trata de fundamentarla.

Kant contesta en dos pasos discursivos a la cuestión de la estructura fundamental del querer moral, cuestión soslayada a menudo en la ética actual. En la *Crítica de la razón práctica* considera primero todas las máximas que nacen de una voluntad no moral y llama a su principio general «heteronomía» (§§ 2-3). Después analiza el contenido positivo de las otras máximas: la autonomía (§§ 4-8). Esta argumentación bipartita es transcendental en un sentido estricto: investiga la condición a priori que posibilita la moralidad. Las reflexiones previas sobre lo bueno y sobre el imperativo categórico, al igual que la teoría del hecho de la razón (cf. capítulo 9.4), son en cambio ingredientes necesarios de la crítica de la razón práctica, mas no de tipo estrictamente transcendental.

Kant argumenta con los conceptos de materia y forma de la facultad apetitiva. La materia comprende todos los objetos, situaciones o actividades cuya realidad se anhela porque su logro proporciona placer. El apetito y el placer no incluyen sólo la esfera de lo sensible: comer, beber, la sexualidad, el descanso. Incluyen también el gozo espiritual, fruto de las actividades intelectuales, creativas o sociales. Por eso carece de interés para la fundamentación de la ética una distinción que es importante para la ética prekantiana y más tarde para el utilitarismo de un J.S. Mill: la distinción entre placeres inferiores (sensibles) y superiores (espirituales) (*KpV*, 3 nota I). En ambos casos, en efecto, el sujeto se determina por la ventaja que espera de la actividad correspondiente. Toda actividad que está guiada por la expectativa del placer y por la evitación del displacer (dolor, frustración) le viene a la voluntad desde fuera, de los sentidos, y no de la razón (práctica); es siempre empírica. Sólo se puede saber por experiencia lo que se anhela y si el logro de lo anhelado: el comer y el beber, la salud, la riqueza, la actividad científica, artística o deportiva, está asociado al placer o al displacer. Las experiencias correspondientes son, en el mejor de los casos, generales, pero nunca universalmente válidas. Por consiguiente las motivaciones materiales no pueden generar leyes prácticas para las que sea exigible la estricta generalidad.

El principio común a todas las motivaciones materiales reside en la ventaja propia: el amor a sí mismo o la propia felicidad. Es verdad que Kant afirma expresamente que todo ser racional finito («indigente») aspira necesariamente a la felicidad. En efecto, a causa de la naturaleza indigente, la felicidad, entendida como estado de satisfacción ante la existencia global, no es una posesión originaria, sino una tarea a la que nadie puede sustraerse (*KpV*, § 3, nota II).

La idea de Kant sobre el sentido de la felicidad explica que se proponga a menudo la felicidad como principio del obrar moral. Pero Kant aclara también por qué –partiendo de su definición de la felicidad– son erróneas las teorías que vinculan la moralidad a este principio. Siendo la moralidad algo válido de modo incondicional y estrictamente general, y dependiendo la felicidad como estado de satisfacción global de la constitución (individual, social y genérica) del sujeto, de sus inclinaciones, impulsos y necesidades, de sus intereses, nostalgias y esperanzas, y de las posibilidades que ofrecen el mundo material y el mundo social; en una palabra, estando la felicidad condicionada a menudo empíricamente según sus contenidos, no sirve como ley general ni puede constituir la motivación de la moralidad.

Uno de los intentos filosóficos más importantes de fundamentar la felicidad como principio de la acción humana es la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. No está claro si la crítica kantiana afecta también a dicha Ética. Aristóteles, en efecto, no concibe la felicidad como un estado de satisfacción subjetiva, sino como la meta suprema a la que puede aspirar el ser humano. La felicidad significa en Aristóteles el bien pleno, algo que también Kant admite en el marco de la teoría de los postulados (cf. capítulo 12.1). Kant, sin embargo, presenta el concepto de bien pleno en el marco de una ética del querer, mientras que Aristóteles lo presenta en el marco de una ética de las aspiraciones.

Habida cuenta que, según Kant, incluso los intereses espirituales dependen de las circunstancias materiales, y que éstas no son morales, hay que preguntar si no se descarta así todo el campo de

posibles motivaciones, y no queda ningún margen para la moralidad. Kant muestra en el segundo paso de su argumentación que, tras la exclusión de toda materia, queda aún la forma, pero sólo la forma de las máximas. Así pues, la forma legisladora de las máximas constituye la única motivación válida de una voluntad ética (*KpV*, § 4).

¿Cómo debe estar constituida una voluntad que se determina únicamente por la forma legisladora? La mera forma legal no es objeto de los sentidos; por eso no está incluida en los fenómenos y en su principio de causalidad. La mera forma legal corresponde a una facultad que transciende todos los fenómenos y su principio de causalidad. Kant calificó ya en la *Crítica de la razón pura* la independencia de toda causalidad como «libertad transcendental». La moralidad tiene pues su origen en la libertad en su sentido más estricto: en sentido transcendental. El concepto de libertad transcendental expuesto en la primera *Crítica*, como independencia respecto a toda naturaleza, se revela en la ética como la libertad práctica (moral), como la autodeterminación. La voluntad libre, independiente de toda causalidad y determinación ajena, se da a sí misma su propia ley. En consecuencia el principio de todas las leyes morales consiste en la autonomía, en la autolegislación del querer. La autonomía designa negativamente la independencia respecto a las determinaciones materiales; positivamente, la autodeterminación o autolegislación (*KpV*, § 8).

La fundamentación del obrar en la autonomía supone un nuevo rigor y una radicalidad para la racionalidad y la responsabilidad de la praxis. No obra racionalmente el que se determina en última instancia por el poder de los impulsos y las pasiones, de los sentimientos de simpatía y antipatía o por las costumbres vigentes, ni tampoco el que busca los mejores medios para sus fines. Sólo es responsable en el sentido más estricto del concepto, que es el sentido moral, aquel que sigue los principios vitales que brotan del querer autónomo, no heterónomo. Es verdad que las exigencias de la moralidad que dirigen a un ser que no puede abdicar de su naturaleza sensible ni de su origen histórico-social. Por eso la moralidad tiene para él un sentido fundamentalmente imperativo; es una exigencia categórica de cuyo cumplimiento nadie puede estar completamente seguro. La moralidad como autonomía significa reconocer las propias necesidades y dependencias sociales,

incluso afirmarlas, pero sin aceptarlas como último determinante de la vida. La autonomía significa ser algo más que un sujeto de necesidades y un sujeto social, y buscar en ese «más» –tal es la tesis provocativa de Kant– el propio yo, el ser moral, la razón práctica pura.

Este «más» no quita lo «menos». La acción autónoma de los seres racionales finitos no consiste en la independencia respecto a todos los condicionamientos de índole personal, social, económica y política. No se pueden relegar en efecto las diversas condiciones. La opinión de algunos filósofos existencialistas, según el cual el hombre debe empezar desde la nada si quiere ser libre, supone un malentendido del principio kantiano de la libertad. Este principio no exige al hombre que renuncie a la vitalidad, a la sensibilidad y a las orientaciones sociales en favor de una racionalidad vacía, como si una moralidad «pura» implicara por fuerza la ascesis, la ausencia de tradición y de historia, la huida de la vida o el aislamiento de la sociedad y la política.

También es errónea la creencia de que la idea kantiana de la autonomía y de la moralidad conduce a una supermoralización que obliga a preguntarse ante cada acto si es moral o no. El sentido de su ética de las máximas reside precisamente en que no refiere el principio moral directamente a cada uno de los actos, ni a las normas de acción, sino a principios de vida generales y acreditados, pero sin confiar esa acreditación de los principios a consideraciones técnicas y pragmáticas. Es errónea en fin la idea de que según el principio de autonomía los actos morales excluyen toda inclinación natural. La famosa frase de Schiller «Sirvo a los amigos; pero, ay, lo hago con gusto / y a veces me remuerde la conciencia por ser tan poco virtuoso» no concuerda con la idea kantiana de que «una inclinación hacia el cumplimiento del deber (por ejemplo, a obras de beneficencia)... puede facilitar mucho la eficacia de las máximas morales» (*KpV*, V 118). No vive de modo heterónomo aquel que ayuda a sus amigos, sino aquel que sólo les ayuda a ellos y se muestra indiferente hacia los otros en caso de necesidad. Obra en cambio de modo autónomo el que sigue las máximas del servicio, la honradez, etc., aun sin que intervenga la tendencia natural o algún móvil social.

Con su principio de autonomía sitúa Kant la ética filosófica sobre un nuevo fundamento (cf. *KpV*, V 40). El fundamento de la

moralidad no reside en el amor a sí mismo bien entendido (Rousseau) ni en un sentimiento moral (*moral sense:* Hutcheson, también Shaftesbury y Hume). Es verdad que en el marco del deber de la propia perfección ha de cultivarse la benevolencia y el sentimiento moral (cf. TL, VI 386s), pero ambos expresan simplemente un estado de ánimo fáctico e incluso contingente del sujeto; no poseen una estricta validez general. Rousseau y los filósofos del *moral sense* quedan prisioneros de un empirismo sublimado. Más precaria es aún la fundamentación de la moralidad en un sentimiento físico (Epicuro, al que Kant no considera sin embargo «de tan bajo grado moral» como suele suponerse: *KpV*, V 115). Ni siquiera el perfeccionamiento de las cosas (estoicos, Wolff) o la voluntad de Dios (Crusius, moralistas teólogos) pueden justificar los deberes morales en última instancia. Una máxima no es razonable, según Kant, por el simple hecho de que Dios la imponga con su poder soberano, sino que Dios la impone porque ella y él mismo son razonables. Aunque a nivel empírico pueda a veces parecer lo contrario, desde una perspectiva sistemática la moralidad no deriva de la fe, sino que precede a ésta.

9.4. *El hecho de la razón*

Los tres elementos teóricos: la idea de lo bueno incondicional, el imperativo categórico y el principio de autonomía son partes necesarias, mas no suficientes, de una ética filosófica. Sin la demostración de la existencia del objeto común a los tres elementos teóricos, la moralidad, Kant no lograría su objetivo: la superación del escepticismo ético. Éste sólo se puede rebatir si la moralidad no descansa en ficciones personales, grupales, epocales o étnicas, sino que se revela como algo existente, como un hecho.

A pesar de su importancia decisiva, Kant sólo aborda ocasionalmente esta cuestión de la realidad de lo moral. El desajuste entre la importancia real y el tratamiento efectivo del problema contribuye en parte a que la respuesta de Kant, el hecho de la razón, plantee problemas que aún no han encontrado una solución suficiente. Kant descubre el hecho de la razón en la esfera práctica, no en la teórica. Mientras que la razón teórica está siempre ligada a una experiencia posible, la razón pura sólo aparece en el

ámbito del obrar. La expresión «hecho de la razón» (pura práctica) significa para Kant que la moralidad se da efectivamente. La teoría del hecho de la razón debe confirmar que la ética kantiana no es una teoría de un deber abstracto, ajeno a la realidad, sino una autorreflexión de la razón práctica y de su realización en la dimensión de lo moral. El hecho de la razón revela la situación paradójica de la ética kantiana, quizá de toda ética: se reflexiona sobre aquello que siempre está dado en la conciencia moral (o en el lenguaje moral, etc.): sobre un hecho, un *es*; y, sin embargo, la reflexión debe conducir a un principio moral: el fundamento y el criterio del *deber ser*.

La paradoja pierde fuerza si se considera la peculiaridad de este hecho. No es un dato empírico, sino el hecho de la razón en la esfera práctica; un hecho, además, que no posee el carácter de deber por definición, sino únicamente en el caso de los seres racionales finitos.

Kant no designa con la expresión «hecho de la razón» la ley de la moralidad la ley ética, sino la conciencia de esa ley (*KpV*, § 7, V 31). Kant habla de un hecho porque considera la conciencia de la ley moral como un hecho, como algo real, no como algo ficticio o meramente hipotético. Se trata, dice Kant, del hecho incontrovertible (apodícticamente cierto) de que hay una conciencia moral: la conciencia de una obligación incondicionada. La razón se manifiesta mediante esa conciencia «como legisladora originaria (*sic volo, sic iubeo*) (ibíd.)

Frente a las constantes dudas cotidianas, científicas y filosóficas sobre la posibilidad de la moralidad, el hecho de la razón debe servir para demostrar ser la realidad objetiva y para refutar todo escepticismo. El hecho de la razón pone de manifiesto, según Kant, que la ética es posible no sólo negativamente, como destrucción radical, sino también positivamente, como teoría normativa de la moral. Sólo demostrando que la conciencia moral no es una simple autoficción, pierden las éticas normativas el carácter de una construcción ideal, quizá muy perfecta, pero ajena a la realidad, y contribuyen a clarificar la situación básica del hombre.

Kant considera el hecho de la razón como irrebatible. Para confirmarlo basta según él con analizar el juicio que los hombres emiten sobre la rectitud de sus acciones. El hecho de la razón debe constatarse pues en determinados juicios, aquellos con los

que expresamos la acción moralmente recta con independencia de cualquier otra tendencia concurrente, que en último análisis es la propia felicidad. Kant propone un ejemplo en la nota al § 6. Pregunta si alguien que es conminado bajo amenaza de muerte a dar un testimonio falso contra una persona inocente, puede superar su apego a la vida y rehusar el testimonio falso. Aunque el testimonio falso contra una persona inocente sea comprensible en ciertas circunstancias, y aunque nos parezca probable por la fuerza del apego a la vida, lo juzgamos sin embargo como inmoral. Para poder entender este juicio es preciso recurrir, según Kant, al concepto de ley moral o de imperativo categórico, es decir al concepto de una legislación incondicionada, válida independientemente de una amenaza, por grande que sea, contra nuestra felicidad. Teniendo en cuenta que condenamos en efecto el falso testimonio deliberado, Kant considera demostrada como algo real en la esfera práctica la razón pura, independiente de lo empírico; en el ejemplo, independiente de toda tendencia espontánea. La razón práctica pura, la moralidad, no aparece pues como un deber ajeno a la vida, sino como una realidad que siempre terminamos por reconocer.

Como todos conocemos ciertos juicios que nos invitan a un modo de obrar contrario a nuestras inclinaciones espontáneas, no es difícil, según Kant, descubrir la razón pura. La opinión de que la razón pura, la moralidad, es una invención de los moralistas no tiene consistencia alguna. El hecho de la razón, dice Kant, está «incorporado» en el ser de todos los hombres (*KpV*, V 105); aparece «escrito con gruesos caracteres en el alma del ser humano» (*Gemeinspruch,* VIII 287). Pero no todos han abandonado su escepticismo, debido a la crítica postkantiana de la moral y quizá también a las experiencias atroces de nuestro siglo.

Dado que la razón práctica pura consiste en la libertad de la voluntad, la tesis del hecho de la razón es el tercer paso en la teoría kantiana de la libertad: 1) En el capítulo de las antinomias de la primera *Crítica,* Kant demostró que el concepto de libertad transcendental es posible; 2) el principio de autonomía desarrollado en la segunda *Crítica* muestra que la libertad transcendental es un concepto negativo que en el aspecto positivo incluye la libertad moral; 3) el hecho de la razón demuestra que la libertad transcendental y moral es real. Otros elementos de la noción kantiana

de la libertad aparecen en la filosofía del derecho, de la sociedad y de la religión, como también en la *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio). La libertad es el concepto capital que determina toda la filosofía de Kant.

Las reflexiones de Kant sobre la razón ofrece, aparte el sentido real, un sentido metodológico. Sugieren indirectamente que una ética filosófica adecuada constituye una tarea compleja en el aspecto metodológico. Se trata en el primer paso del análisis constructivo, de formar un concepto adecuado de la moralidad y entenderlo en la línea kantiana como lo bueno incondicional. En un segundo paso hay que aplicar el concepto de lo bueno incondicional a la situación de los seres racionales finitos, lo cual da por resultado el concepto del imperativo categórico. El tercer paso, reductivo-transcendental, conduce a la libertad de la voluntad como principio de la subjetividad moral. Un cuarto paso en fin, inductivo-hermenéutico en sentido lato, demuestra que la argumentación anterior versa sobre una realidad y no sobre una ficción. Así cabe señalar en la vida humana un fenómeno moral como la convicción de estar obligado, aun con la amenaza de muerte, a dar un testimonio veraz (el «aspecto inductivo» en sentido lato). Es preciso además «elevar a concepto» el fenómeno moral e interpretarlo como «debe frente a inclinación» o como «conciencia de una obligación incondicionada» (el aspecto hermenéutico en sentido lato).

Esta complejidad metodológica hace que sólo una parte relativamente escasa de la ética kantiana sea transcendental en sentido estricto y que, contrariamente a la estéril disputa confesional sobre el verdadero método de la ética («análisis lingüístico o hermenéutica» «filosofía transcendental o dialéctica», etc.), la fundamentación filosófica de la moralidad constituya una tarea estratificada que no puede realizarse con un solo método.

Uno de los argumentos actuales más importantes contra la ética tradicional es el del paralogismo naturalista, que remonta al filósofo moral británico G.E. Moore (*Principia Ethica*, 1903). También se acusa a Kant de paralogismo (Ilting). Moore rechaza todas las éticas naturalistas y metafísicas, achacándoles el paralogismo naturalista, para proponer en su lugar su propia tesis de intuicionismo ético. Según el argumento de Moore, lo bueno es un objeto simple y por tanto indefinible. El supuesto paralogismo

no reside propiamente en definir lo bueno mediante atributos naturales o metafísicos, sino en identificar varias cosas –lo bueno por un lado, y los atributos por otro– como si fueran una sola. Por eso es preferible hablar de un «defecto o paralogismo de identificación». No se puede comprobar la existencia o no de este defecto en el plano puramente lógico, como sugiere la expresión «paralogismo naturalista», sino únicamente mediante análisis ético objetivo; es lo que Moore hizo inicialmente. El supuesto paralogismo, aplicado a la ética de Kant, no se refiere al hecho de la razón, sino a la definición básica del bien moral. Hay que decir con referencia a esa ética kantiana, que la fundamentación comienza con un concepto de lo «moralmente bueno» como «incondicionalmente bueno»; pero ahí no se define el género «bueno», sino la diferencia específica «moralmente bueno»; en este sentido Kant no está en contradicción con Moore.

Cuando se achaca a Kant un paralogismo en el hecho de la razón, parece que se trata más exactamente del tránsito ilógico del ser al deber ser, tránsito que remonta a Hume (*Treatise on Human Nature,* 1739-40, libro I, parte I, sec. 1). Según esa crítica, no es posible deducir de meros enunciados entitativos (fácticos), o de proposiciones descriptivas, proposiciones morales o prescriptivas. Como Kant habla de un hecho de la razón, cabría suponer que comete este paralogismo. Pero una consideración atenta hace ver que la ética kantiana contiene una propuesta específica para resolver la problemática del ser y el deber ser. Kant distingue primero entre el plano de la razón teórica y el de la razón práctica; mientras que la razón teórica investiga aquello que es: las leyes de la naturaleza, la razón práctica se ocupa sobre todo de aquello que debemos hacer: los imperativos técnicos, pragmáticos y categóricos, las leyes de la libertad. En segundo lugar Kant destaca dentro de la razón práctica la razón empíricamente condicionada y la razón pura, y define lo moralmente bueno en términos de la razón pura, de suerte que lo moralmente bueno es radicalmente inderivable de una experiencia no moral. En tercer lugar el hecho de la razón no designa un hecho empírico, sino la autoexperiencia moral del ser racional práctico; como experiencia moral, no cristaliza en acciones observables empíricamente, sino en juicios morales sobre las acciones. En cuarto lugar Kant no deduce del hecho de la razón ningún enunciado sobre el deber ser; desde la

perspectiva de una argumentación lógica, el imperativo categórico no se sigue del hecho de la razón, sino del concepto de lo bueno incondicional referido a la situación de los seres racionales finitos.

Kant afirmó ya en la *Crítica de la razón pura* que «en cuanto a las leyes morales» la «experiencia es (por desgracia) la madre de la apariencia», por lo cual es «sumamente reprobable derivar las leyes sobre lo que debo hacer de aquello que se ha hecho, o querer limitarlas a lo hecho» (*KpV*, B 375). Por eso es necesario abandonar el ámbito del ser (la naturaleza) y definir la moralidad, a diferencia del utilitarismo, del conductismo y de los enfoques sociológicos y antropológicos, no en conceptos empíricos, sino en conceptos independientes de la experiencia, apriorísticos. Así se puede resolver quizás uno de los temas capitales del debate ético actual mediante una reflexión crítica sobre Kant. El que propone de modo creativo la idea de la moralidad como lo bueno incondicional e inserta en ella un doble principio, el imperativo categórico y la autonomía, tiene buenas posibilidades de superar los problemas del naturalismo y del paralogismo ser-deber ser.

10. Filosofía del derecho y del Estado

La filosofía del derecho y del Estado de Kant no despertó el mismo interés que su crítica de la razón teórica y de la razón práctica. En la historia del pensamiento político moderno, Kant no desempeñó un papel tan importante como Hobbes, Locke, Rousseau y Montesquieu antes de él, y como Hegel, Marx y Mill después de él. También los estudiosos de Kant suelen relegar su filosofía política a un segundo plano. Desde que Schopenhauer declaró que sólo se explicaba el escrito *Rechtslehre* (Teoría del derecho) por la debilidad senil de Kant (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, libro 4, § 62), se considera esta primera parte de la *Metaphysik der Sitten* (Metafísica de las costumbres) como una obra de escasa calidad filosófica. Según Delbos (559s) falta en ella la amplitud, claridad y agudeza de los restantes escritos; otros intérpretes echan de menos la fundamentación crítico-transcendental y señalan que Kant queda en ella prisionero del derecho natural metafísico (Cohen, 381ss; recientemente C. Ritter). Otros critican a Kant como teórico de la alta burguesía (Saage) o le reprochan haber promovido el pensamiento del Estado autoritario en Alemania.

Este juicio negativo está bastante generalizado, pero no hace justicia a Kant. Es cierto que en su filosofía política se mezclan prejuicios que no son convincentes en el plano filosófico ni en el político, y algunas críticas son acertadas: el afán de asegurar el derecho de propiedad en la fundamentación del Estado, la supremacía del varón, la discriminación de los asalariados o la defensa de la castración. Quizá sean también discutibles el tratamiento del derecho conyugal y familiar, la condena del derecho a la resistencia (derecho a la revolución) o la defensa de la pena de muerte. Pero ya una consideración metodológica pone de manifiesto que muy pocas de estas tesis se hallan en ese plano de definición de conceptos y fundamentación de principios que corresponde a la filosofía, incluso en el caso del derecho y del Estado, según expresa declaración de Kant (cf. RL, prólogo y § A). Por eso dejando de lado los elementos problemáticos en lo metodológico y centrándonos en el objetivo filosófico capital, que es la fundamentación del derecho y del Estado partiendo de conceptos a priori, Kant aparece como un importante pensador del derecho y del Estado que puede figurar con méritos propios entre los clásicos del pensamiento político.

Ya algunos años antes de la revolución francesa y de la codificación jurídica *Allgemeines preussische Landrecht* (1794), ejemplar codificación para aquella época, y una generación antes de las reformas prusianas de Stein y de Hardenberg, Kant diseña un Estado de derecho con restricciones fundamentales en su soberanía. Más de cien años antes de la fundación de la Sociedad de Naciones, Kant esboza sus principios filosóficos. Sobre la base de su filosofía política, se entusiasma con los movimientos independentistas americanos y con la revolución francesa, y esto en una época en que tales simpatías no estaban exentas de riesgo personal. Junto al francés Montesquieu (1689-1755) y el escocés Adam Smith (1723-1790), Kant es en el siglo XVIII el más destacado teórico de una política de libertad.

Kant expone su filosofía del derecho y del Estado, en primer lugar, en diversos escritos menores: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), *II. Staatsrecht* (contra Hobbes), *III. Völkerrecht* (contra Moses Mendelssohn); y *Zum ewigen Frieden* (1795). Lleva a cabo una investigación sistemática global en la obra *Metaphysik der Sitten, Erster Teil. Metaphysiche Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797); *Rechtslehre* no significa aquí «teoría del derecho» sino «sistema de los principios del derecho». Debido a la dificultad de la materia, a la ausencia de belleza retórica y a la escasez de referencias históricas, la obra resulta un texto farragoso que pone a prueba la capacidad analítica del lector. El que afronta este texto, y también el que estudia el escrito *Vorarbeiten zur*

Rechtslehre (XXIII 207-370), se encuentra con un pensamiento conciso y oscuro. Kant fundamenta las limitaciones de la soberanía, establece el criterio supremo para la idea moderna de los derechos del hombre y desarrolla los elementos filosóficos del derecho privado y público, de la propiedad, del Estado como instancia aseguradora y arbitral para la propiedad, y del derecho penal.

Por lo que respecta al pensamiento jurídico y estatal, Kant se encuentra dentro de la tradición ilustrada, que conduce desde Grotius y Hobbes, pasando por Pufendorf, Locke, Thomasius y Wolff, hasta Hume y Rousseau. Pero lo mismo que en la crítica de la razón teórica y de la razón práctica, Kant no trata de integrar simplemente los diversos elementos metodológicos y temáticos de la ilustración, sino que sobre todo adopta una actitud perspicaz. Selecciona los elementos racionales de sus predecesores y sigue así, no sólo su propia idea básica de la filosofía como conocimiento a priori, sino también la crítica de la razón práctica con su normatividad independiente de la experiencia. Kant fundamenta el derecho y el Estado partiendo de principios de una razón (jurídico–) práctica pura. Su filosofía política forma parte del derecho natural en el sentido de derecho (crítico) racional.

En cuanto a los contenidos, Grotius, Hobbes y Rousseau son los autores que más influencia ejercen en Kant. Éste rechaza en cambio la mezcla de argumentos heterogéneos, por ejemplo, argumentos bíblicos con argumentos racionales, empíricos con históricos; igualmente rechaza el fondo empírico en la filosofía jurídica de Locke y Hume. Kant afirma que el derecho con sus instituciones básicas de la propiedad, el Estado y el código penal no puede derivar de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo y del mundo. La experiencia, en efecto, no sólo es mudable sino muy problemática; también en la fundamentación (no sólo en la aplicación) del derecho, la experiencia es la «madre de la apariencia».

10.1. *El concepto racional del derecho*

Los elementos metodológicos más importantes de la filosofía kantiana del derecho se contienen ya en el título de su escrito sistemático fundamental: *Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.*

La *Metafísica de las costumbres* es para Kant el sistema que sigue a la *Crítica de la razón práctica* (RL, VI 205). Como parte de la *Metafísica de las costumbres*, la filosofía kantiana del derecho no es ya una crítica de la razón práctica pero presupone su contenido. No es una filosofía precrítica-dogmática, sino una filosofía crítica que desarrolla ese concepto racional del derecho que constituye el criterio supremo para toda legislación positiva. Contrariamente a un racionalismo trasnochado que intenta derivar el derecho positivo desde bases racionales, Kant sabe que la filosofía se ciñe a la reducida parte del esbozo de los conceptos y principios fundamentales. La filosofía del derecho, como ciencia independiente de la experiencia, no puede sustituir al legislador ni al juez o al jurista. Éstos, por su parte, dependen en parte del filósofo, es decir, de la fundamentación de principios jurídicos a priori que consagran la constitución y las leyes como racionales y justas.

Mientras que el concepto fundamental del derecho es válido a priori (RL, §§ A-E), su «aplicación» reclama los elementos empíricos más generales, especialmente en derecho privado; por ejemplo, que el hombre posee un cuerpo y una vida que pueden ser lesionados, que hay objetos en el espacio que pueden convertirse en títulos de propiedad, que hay hombres, mujeres y niños, etc. Es verdad que los elementos empíricos no desempeñan una función fundamentadora; se limitan a especificar el área de aplicación del derecho. Hay algo, sin embargo, que Kant no deja suficientemente claro: sin elementos empíricos generales no es viable una teoría filosófica del derecho. Pero Kant sabe que el concepto de derecho «es un concepto puro, pero... orientado a la práctica» (RL, VI 205). Por eso la filosofía no puede proponer un sistema completo de derecho; al igual que en los temas de la virtud y de la filosofía de la ciencias naturales, Kant habla sólo de «bases metafísicas» de la teoría del derecho.

A diferencia de la matemática, la filosofía no puede comenzar con definiciones conceptuales; debe desarrollarse partiendo de la realidad. La realidad del derecho tiene dos perspectivas. En primer lugar, y al igual que en la teoría de la virtud, no se trata de un concepto empírico, sino de un concepto racional («concepto moral»: RL, § B); en segundo lugar, el concepto racional no se refiere, a diferencia de la teoría de la virtud, a actitudes internas, sino a la libertad exterior en la convivencia. La primera perspectiva es

más normativa y apriorística, la segunda más descriptiva en sentido lato, sin ser de naturaleza meramente empírica: el concepto fundamental de derecho puede prescindir de elementos de experiencia, al contrario del derecho privado. Como el concepto de derecho resulta de la combinación del elemento normativo y el elemento descriptivo, Kant evita el paralogismo naturalista, que intenta definir la moralidad en conceptos puramente descriptivos, y el paralogismo normativista, que intenta derivarla únicamente de consideraciones normativas.

Suele olvidarse, a la hora de interpretar a Kant o de estudiar directamente la cuestión, que sólo la consideración de los elementos comunes y diferenciales entre el derecho y la moral permite una adecuada comprensión del primero: Frente a un anarquismo filosófico, no es ningún signo de irracionalidad que imperen entre los hombres las relaciones de derecho y no el vacío jurídico. Frente a un estricto positivismo del derecho y un decisionismo político, las relaciones de derecho no pueden establecerse arbitrariamente. No están a merced del capricho de un soberano absoluto, según la frase de Hobbes *auctoritas non veritas facit legem*, sino que hacen referencia a principios generales como base irrenunciable de legitimación. Hay que excluir por otra parte esa moralización tendencialmente totalitaria según la cual el derecho y el Estado deben promover la moralidad (virtud) de sus ciudadanos.

El elemento descriptivo, mas no empírico, en el concepto de derecho contienen la condición de su aplicación: la tarea cuya solución se llama derecho. El derecho, dice Kant, debe posibilitar la convivencia de las personas previamente a toda experiencia. Aquí el término «persona» no es un concepto antropológico general sino específicamente jurídico. Designa a ese sujeto con capacidad jurídica que puede ser causa de sus acciones y en este sentido es libre. El derecho se refiere a la libertad externa para obrar según el propio arbitrio, con independencia de la imposición ajena; no a la libertad interna o moral, que la independencia de la voluntad frente a los propios impulsos, necesidades y pasiones.

Con miras a posibilitar la convivencia de la libertad externa previamente a toda experiencia cambiante, Kant destaca el elemento decisivo de la condición de aplicación y deja de lado todos los problemas marginales. El debate que inició Hobbes sobre el origen de la influencia recíproca de las personas, sobre el carácter

pacífico o agresivo de esa influencia y sobre las raíces de la posible agresividad... todas estas cuestiones antropológicas y, en parte, de filosofía de la historia quedan descartadas en la fundamentación kantiana del derecho. Incluso pierde relevancia el problema de la influencia mutua de los sujetos libres; por ejemplo, al compartir un espacio vital común, debido a las dimensiones limitadas del planeta.

Como el derecho se orienta hacia la libertad externa en perspectiva social, los aspectos internos, como las necesidades y los intereses, sólo poseen relevancia jurídica si se traducen a la acción y se expresan en la libertad externa. La comunidad jurídica no es para Kant una comunidad de solidaridad entre seres indigentes sino una comunidad de libertad entre sujetos con capacidad jurídica. Frente a Wolff y a Mendelssohn, y también frente a C.G. Svarez, el redactor principal del *Allgemeines preussische Landrecht*, Kant afirma que los deberes de humanidad (beneficencia) no están comprendidos en el área de competencias del derecho. Los Estados que, además de considerar como principio moral el imperativo utilitario de promover el bienestar de todos los individuos, hacen de ese imperativo la «finalidad» constitutiva de su ordenamiento jurídico, se oponen a la tarea básica del derecho: «La forma mejor de gobierno no es aquella donde se vive con más comodidad (*eudaimonia*), sino donde más se garantizan los derechos al ciudadano» (XXIII 257). Un Estado que se basa en el principio eudemonológico trata a sus ciudadanos, con sus diversas ideas de felicidad, como niños y menores de edad. Es más: «El soberano quiere hacer feliz al pueblo con arreglo a sus propias ideas y se convierte en déspota; el pueblo no quiere renunciar a su propia felicidad y se convierte en rebelde» (*Gemeinspruch*, VIII 302).

Contrariamente a la noción actual de Estado, Kant considera que el Estado social y el Estado del bienestar no poseen el rango de legitimidad política. De ahí que a ese Estado no le esté permitido desarrollarse a costa del Estado de derecho. Cuando el Estado abandona la tutela de las libertades en favor de la promoción de la felicidad o cuando simplemente descuida dicha tutela, pierde legitimidad. Las leyes que sirven para la felicidad de los ciudadanos son legítimas como medios para «asegurar la situación jurídica... tanto en el interior como frente a los enemigos exteriores» (*Gemeinspruch*, VIII 298). Otro argumento de Kant en favor de una

comunidad solidaria dentro de un Estado social podría extraerse del deber de no humillar a los semejantes, por lo cual hay que concebir «la beneficencia como simple obligación o como pequeña obra de caridad» (TL, VI 448s). Pero entonces se trata de un deber virtuoso y no de un deber jurídico.

Por último, una de las condiciones de aplicación del derecho es que sólo cuenta la acción libre y no la actitud interna que la sustenta. Un contrato –por ejemplo el trueque de mercancías por dinero– es justo cuando las partes negocian libremente y sin engaño. Quizá no mienten por no perder la estima de sus conciudadanos o de la otra parte, o por temor a ser castigados; quizá son veraces por motivos morales... Kant distingue en todo caso entre derecho y virtud y ve con claridad que las cuestiones de actitud interna no poseen un sentido jurídico. Sin que Kant lo diga aquí expresamente, su concepto del derecho excluye todo intervencionismo y toda fiscalización sobre interioridades.

La tarea jurídica de posibilitar la convivencia en el ámbito de la libertad externa puede desarrollarse de diversos modos; por ejemplo, de forma que los unos (los señores) tengan sometidos a los otros (los esclavos). Nosotros consideraríamos esta solución como contraria a derecho, ya que implica grandes privilegios y discriminaciones. Pero en la argumentación no moralista de Kant el sometimiento no significa ninguna solución porque a los sometidos se les priva de la libertad externa. Kant pregunta en qué condiciones pueden los sujetos conservar su libertad externa y convivir al mismo tiempo. Con arreglo a su enfoque racional –y así entra el aspecto normativo, o mejor moral, en la argumentación– Kant pregunta más exactamente en qué condiciones, independientemente de la experiencia, y por tanto en un plano racional, es posible una libertad externa común. Son independientes de la experiencia aquellas condiciones que tienen una validez general y por eso no pueden negarse sin incurrir en contradicción. Pero el supuesto de una libertad ilimitada en una perspectiva social lleva a una contradicción, ya que permite el sometimiento, y por tanto la anulación de la libertad externa. La libertad externa en comunidad, entendida como independencia frente a la voluntad coactiva de los otros, sólo es posible sin contradicción si se ciñe a las condiciones de su coincidencia estrictamente general con la libertad externa de todos los demás. En

consecuencia, el derecho es su concepto racional «la cifra y compendio de las condiciones que permiten conciliar la voluntad de uno con la voluntad del otro dentro de una ley común de libertad» (RL, § B). La ley de la libertad a que se hace aquí referencia indica que las relaciones jurídicas racionales no dependen de las condiciones empíricas («leyes de la naturaleza»), sino –independientemente de ellas en el aspecto que aquí interesa– de la razón práctica pura (cf. RL, VI 221).

Si la convivencia de sujetos responsables, como son los seres humanos, ha de ser racional –y por consiguiente moral– en sentido estricto, debe revestir un carácter jurídico. El derecho no es un sistema fortuito ni arbitrario que crean los hombres; es algo necesario. Esto no significa que cualquier prescripción jurídica sea lícita u obligada. Por lo contrario el concepto kantiano de derecho implica un criterio para juzgar de la legitimidad de todas las leyes positivas. Son racionales o legítimas únicamente aquellas prescripciones que hacen compatible la libertad de uno con la libertad de todos los otros, conforme a leyes estrictamente generales. Este criterio es en la esfera de la teoría jurídica el equivalente de lo que es el imperativo categórico en la esfera de la ética (teoría de la virtud). Obliga a la comunidad libre a cumplir la legalidad general, exactamente igual que el imperativo categórico obliga a la voluntad personal a cumplir las máximas autoimpuestas.

Kant no critica sólo con su concepto de derecho el positivismo jurídico estricto, sino también una privatización de la moral según la cual sólo en el fuero interno se estaría obligado a guardar una racionalidad (moralidad) incondicional. Kant rechaza por otra parte toda moralización del derecho. En efecto, la razón en la convivencia racional, como derecho ético o como legitimidad política, no coincide en sus contenidos ni en sus resortes con la razón del sujeto en su obrar, es decir con la moralidad personal. En consecuencia el primer grupo de deberes de la moral personal establecidos en la teoría de la virtud, que son los deberes de perfeccionamiento propio, no forma parte de los deberes jurídicos. Por eso Kant consideró el suicidio como moralmente ilícito, pero criticó a algunos juristas de su tiempo por su pretensión de considerar la conservación de la propia vida como un deber jurídico. Aun en el segundo grupo, el de los deberes para con los otros, la beneficencia, el agradecimiento y la compasión son simples debe-

res de virtud. De los deberes jurídicos forman parte únicamente aquellas obligaciones sociales cuya transgresión, como por ejemplo el quebrantamiento de los pactos, el hurto o el homicidio, imposibilitan a priori la coexistencia de la libertad externa. Y precisamente en esta esfera no hay obligación de reconocer los deberes jurídicos; es lícito cumplirlos simplemente por cualquier motivación, como el miedo al castigo.

Dada la diferencia radical existente entre la moralidad personal y la moralidad política, entre moral (virtud) y derecho, Kant no deriva el derecho del principio de la moralidad personal, de la libertad interna o de la autonomía del querer, sino de la razón práctica pura y de su criterio de legalidad general.

El concepto racional del derecho lleva consigo, según Kant, la potestad coercitiva (RL, § D-E). Él no considera esta facultad como un acto de violencia contrario a la razón ni como una pretensión ilegítima de establecer un ordenamiento jurídico positivo, sino como un elemento irrenunciable y válido a priori de todo derecho. Por muy paradójico que puede parecer, sin potestad coercitiva no se concibe un ordenamiento jurídico destinado a garantizar la convivencia en libertad.

A partir de Thomasius (*Fundamenta iuris naturae et gentium*, 1718, Proemium § XI-XII; I, IV, § 61; I, V, § 21, etc.), la filosofía prekantiana del derecho consideraba como algo casi evidente el nexo entre el derecho y la potestad coercitiva. Pero sólo Kant aporta la demostración, y con ella la solución teórica del problema fundamental del derecho y del Estado, problema que sigue siendo de actualidad en nuestros días: La potestad coercitiva del derecho perjudica a la libertad, cosa que a nadie gusta. Ya por esta razón se elaboran constantemente utopías sociales destinadas a abolir todo dominio y, en consecuencia, el carácter coercitivo del derecho. Kant rechaza de plano estas ideas, y lo hace con argumentos puramente racionales. La potestad coercitiva se sigue directamente de la misión del derecho, que es posibilitar la convivencia en libertad externa sin conflictos.

Siendo el derecho la cifra y el compendio de las condiciones que permiten hacer compatible según una ley general la libertad de uno con la de los otros, es jurídicamente lícita (legítima) toda acción que sea conciliable con la libertad de los otros dentro de unas leyes generales. Toda interferencia en este derecho es jurídi-

camente ilícita (ilegítima). Todo el que me impide realizar acciones permitivas jurídicamente me infiere una injusticia. Por eso la coacción que impide la interferencia ilegítima, para posibilitar la legítima libertad de acción, es a su vez legítima (cf. Hegel, *Rechtsphilosophie*, 93). Pero Kant, al justificar el carácter coercitivo del derecho, no abre las puertas a cualquier tipo y grado de coacción. Ésta sólo es legítima cuando impide una injusticia; la coerción que exceda de estos límites es una injusticia.

El concepto racional del derecho no implica tan sólo la potestad coercitiva, sino también –complementariamente– la idea de los derechos del hombre. Los derechos del hombre son aquellos derechos que competen a todo ser humano como tal, independientemente de las circunstancias personales, de las constelaciones políticas y de las condiciones históricas. Siendo jurídicamente lícita toda acción que sea compatible con la libertad de todos los demás, compete «a cada hombre, en virtud de su humanidad», aquel grado de libertad que «pueda coexistir con cualquier otro conforme a una ley general» (RL, VI 237). La libertad compatible con todas las demás libertades es el único derecho humano; se podría decir también que es el único criterio de todos los derechos humanos. La libertad no se adquiere, como dice Rousseau (*Du contrat social*, cap. I, 1). Compete al hombre previamente a todo acto jurídico, es algo congénito (en sentido jurídico, no biológico). Pero Kant añade que esa libertad congénita no es absoluta, sino que es aquella libertad externa compatible con la libertad de los demás dentro de unas leyes generales.

La teoría filosófica del derecho basada en el principio racional de la convivencia se divide, según Kant, en los dos sectores capitales de derecho privado y derecho público. A diferencia de Hobbes y Rousseau, Kant estudia el derecho privado antes que el público, reforzando así el derecho natural.

10.2. *El derecho privado: La fundamentación de la propiedad*

La teoría kantiana de la propiedad no encontró excesivo eco en la historia de esta teoría ni entre los estudiosos del filósofo. Y algunos de los que abordaron esta faceta de su pensamiento criticaron severamente a Kant, por ejemplo, como defensor del

derecho del más fuerte (Schopenhauer), que dejó la propiedad al margen de toda base moral y volvió a posiciones anteriores a Rousseau e incluso a Locke, el gran liberal (Vlachos, 391s). Pero la teoría kantiana de la propiedad incluye algunos temas que invitan aún a la reflexión.

La propiedad es una institución cuyo concepto y justificación sigue constituyendo hasta hoy un problema fundamental de la política y de la reflexión filosófica. El hombre puede disponer de su propiedad del mismo modo que de su cuerpo. La propiedad viene a ser en cierto modo una prolongación del cuerpo más allá de sus límites naturales y designa al mismo tiempo, para todos los otros, un límite de su espacio disponible, de su libertad. Así la propiedad privada significa poder, y esto en un doble sentido. Mi propiedad incluye directamente un poder sobre las cosas que me pertenecen e indirectamente sobre aquel al que no pertenecen las cosas, pero le gustaría poseerlas.

Como la propiedad limita la libertad de los demás y crea poder, siempre ha sido objeto de crítica, sobre todo por parte del comunismo filosófico. A menudo se intenta justificar la negación de toda propiedad personal en nombre del derecho y de la libertad. Kant señala que esta posición, lejos de proteger el derecho y la libertad, es contraria al derecho y a la libertad en un sentido fundamental. Proudhon resumirá la tesis comunista en la fórmula «la propiedad es un robo» (*Qu'est-ce que la propriété?* 1840). Según Kant, en cambio, la propiedad no sólo es algo jurídicamente legítimo, sino una institución necesaria, parte integrante de todo sistema jurídico en cuanto ordenamiento de la libertad válido a priori. Kant no excluye con esto la posibilidad de renunciar libremente a ciertos tipos de propiedad; no afirma que sea contraria a la razón la vida común en un monasterio o en un *kibbutz*. Sólo es contraria a la razón, según Kant, una prohibición jurídica, una «renuncia» forzosa a toda clase de propiedad personal.

Kant no fundamenta la institución de la propiedad con razones empíricas, antropológicas o históricas, sino puramente racionales. La propiedad es jurídicamente necesaria, no porque al género «hombre» le competan ciertos atributos zoológicos o porque la humanidad haya degenerado a causa de ciertos procesos históricos. La propiedad tampoco se vuelve superflua aunque los hombres mejoren como efecto de una experiencia feliz o por influencia de la educación. La propiedad no necesita, según Kant, de otro fundamento que el de las reflexiones racionales sobre la índole de la libertad externa en perspectiva social.

A la justificación de la propiedad precede una aclaración conceptual (RL, § 1, cf. § § 4-5). Se puede considerar como una «dilucidación metafísica», ya que Kant muestra en ella que la posesión jurídica, a diferencia de la posesión física, no significa una relación empírica, sino una relación pura a priori. Kant habla de «lo mío y lo tuyo externo», de suerte que la libertad congénita, lo mío y lo tuyo interno, queda excluida radicalmente del ámbito de la adquisición y la enajenación. De ese modo están exentos también el cuerpo y la vida. Sorprende que Kant no haya glosado en su teoría del derecho la importancia básica del cuerpo y la vida para la libertad, dando pábulo a la idea de que la posesión es un «prejuicio individualista».

A tenor de las categorías relacionales de substancia, causalidad y comunidad (acción recíproca), Kant enumera tres áreas de «lo mío y lo tuyo externo»: 1) cosas materiales externas a mí (un terreno, mercancías), 2) servicios acordados (contratos), y 3) la situación de otra persona con respecto a mí (RL, § 4). Además del derecho real (§ 11-17) y el derecho contractual (derecho personal: § 18-21), el derecho conyugal, paterno y doméstico, o «derecho personal de tipo real» (§ 22-30), forman parte del derecho privado. Es verdad que Kant no considera al cónyuge, a los hijos y a la servidumbre como una «posesión»; sólo es lícito disponer libremente de las cosas materiales; ningún ser humano es «dueño de sí mismo... y mucho menos de los demás» (§ 17); pero aquéllos forman parte de los «bienes» de una persona (§ 4); un cónyuge que se separa no puede ser rescatado por el otro «como una cosa» (§ 25).

Yo puedo considerar como jurídicamente mío (*meum iuris*) algo exterior en los tres géneros de cosas, servicios y situaciones únicamente si el uso que otro hace sin mi consentimiento lesiona mi justa libertad de acción (es decir, compatible con el concepto racional del derecho). Yo me sentiré lesionado en mi libertad de acción si alguien me arrebata un objeto que llevo conmigo y me pertenece. Pero también queda lesionada mi libertad de acción si alguien usa en mi ausencia (física) el objeto que es propiedad mía. Por eso la propiedad jurídica no se limita a la posesión física (empírica). La propiedad jurídica no se extiende sólo al espacio donde

me tiendo o estoy y a los objetos que llevo conmigo. Atañe igualmente a las cosas que desecho o abandono y al suelo que dejo... en el supuesto de que estas cosas me pertenezcan efectivamente. Como la posesión física coincide con la propiedad, Kant introduce el concepto de una posesión inteligible (posesión racional) (RL, § 1). Hablar de posesión inteligible parece a primera vista una extravagancia filosófica o al menos una abstracción extemporánea. El concepto sugiere en realidad una nota constitutiva de la propiedad en sentido jurídico: La propiedad jurídica no consiste sólo en la posesión espacio-temporal empíricamente perceptible, sino también en una relación no empírica, conceptual, inteligible. No me pertenece la bicicleta que monto y que he robado, ni mi bicicleta queda sin dueño cuando la dejo de la mano. Un comunismo radical tendría que afirmar que la propiedad personal es una injusticia o –menos drásticamente– que debería limitarse a las cosas que alguien tiene en sus manos o lleva en su cuerpo: una posesión empírica. Kant defiende la tesis contraria. Es un «presupuesto a priori de la razón prática el considerar y tratar un objeto como algo que puede ser mío o tuyo» (RL, § 2, que según Ludwig [en: Brandt, 218ss] debe colocarse detrás de § 6).

Kant no argumenta sobre lo pragmático. No afirma que la posesión limitada al haber empírico permite a lo sumo una satisfacción inmediata de ciertas necesidades primarias, poniendo en peligro su satisfacción a largo plazo, descuidando la explotación de la naturaleza y dejando atrofiarse las dotes humanas. Sienta una afirmación que es a priori, pero que no se sigue «de meros conceptos del derecho» (RL, § 2).

Entre los objetos de libre disposición (libertad externa) está todo aquello que puedo usar, es decir, poner al servicio de mis fines. Al margen de la cuestión de identificar los fines y objetivos, al margen también de las circunstancias antropológicas e histórico-sociales, la libertad externa no es realizable mientras no se puedan utilizar objetos (cosas, servicios o situaciones). Pero si se admite la exigencia de los críticos radicales de la propiedad privada, habrá ciertos objetos que en el plano físico se pueden poner al servicio de la libertad, pero en lo jurídico nadie podrá utilizar personalmente. De ese modo la libertad se amputa a sí misma, ya que ciertos objetos utilizables para ella no tienen posibilidad alguna de uso personal.

La autoamputación de la libertad –tal es el segundo paso de Kant– consiste propiamente en su abolición total, en una «contradicción de la libertad externa consigo misma» (RL, § 2). Kant, en efecto, analiza la tesis contraria como un posible principio racional; pero la razón práctica pura sólo conoce «leyes formales». Por eso no puede dividir los objetos en legítimos e ilegítimos. Debe prohibirlos todos, o permitirlos todos. Pero una prohibición absoluta suprime la libertad externa, la persecución de fines autoelegidos. Así pues todos los objetos deben estar permitidos, según Kant, sin restricción alguna como posibles títulos de propiedad.

Tras la justificación fundamental de la institución de la propiedad cabe preguntar cómo se producen los títulos concretos de propiedad. Esta pregunta suscita otra: cómo nace de una posesión meramente empírica la posesión inteligible: la relación jurídica. Kant distingue tres aspectos: la adquisición empírica de la posesión, la apropiación jurídica y la relación que media entre ambas.

Actualmente la propiedad surge mediante contrato en sus diversas formas de compra, regalo o herencia. Pero el título de propiedad adquirido por contrato presupone que los objetos pertenecen ya a alguien que los vende, regala o transmite en herencia a otro. Así el contrato es una forma derivada y la adquisición originaria no puede basarse en él.

En uno de los libros más influyentes de la época moderna, *De iure belli ac pacis* (1625, libro II, cap. 2-3), el filósofo holandés Hugo Grotius partía de la participación originaria de todos los hombres en la posesión de la tierra y de sus frutos. La propiedad personal nace, según Grotius, de una apropiación originaria en virtud de acuerdos. Locke afirmó contra Grotius que la propiedad se adquiere mediante el trabajo, que sirve para utilizar el objeto a fin de satisfacer las necesidades (*The Second Treatise of Government*, 1689, cap. V). Un modelo ilustrativo de la teoría lockiana del trabajo es la agricultura, que obtiene del suelo los medios de subsistencia.

Kant coincide con Locke en afirmar que la propiedad primaria no nace, contra lo que pretende Grotius y Pufendorf, en virtud de acuerdos, sino mediante la adquisición originaria de bienes. Pero considera insostenible la otra opinión de Locke según la cual la adquisición originaria nace del trabajo. Habida cuenta que el trabajo no crea su objeto de la nada, presupone un material que

ya debe pertenecerme si quiero trabajarlo legalmente. El trabajo no funda ningún título jurídico originario; es tan sólo el signo externo de una posesión originaria en cuyo lugar pueden ponerse muchos otros signos, menos arduos (RL, § 15).

Kant arranca, como Grotius, de la originaria posesión comunitaria del suelo y de las cosas que hay en él (§ 6). Este arranque no debe entenderse empíricamente, como una primera fase de la historia de la humanidad, sino como una construcción conceptual. Sirve para recordar que la base material de todo derecho privado tampoco nace de un acto jurídico; la base material le es dada previamente al hombre, le es regalada. Kant critica asimismo la idea de una tierra originariamente sin dueño. La tierra no es *res nullius*, sino *res omnium*; el primer posesor no entra en tierra de nadie, sino en una posesión común y, por ello, no se apodera de objetos que están al margen de todo derecho, sino que pertenecen a la comunidad de todos los coposesores.

Tan originario como la posesión común del suelo es el derecho a utilizar el suelo con sus frutos. Dado que en el marco de una posesión común el derecho de un individuo a utilizar el suelo choca con el derecho de todos los otros, los derechos se anulan mutuamente... a menos que la posesión común originaria contenga ya la ley para convertirse en posesión privada de las distintas personas. Pero ¿cómo puede convertirse la posesión común en posesión privada?

La toma de posesión originaria de una parte determinada de la propiedad común sólo puede concebirse, según Kant, como un acto unilateral, como una ocupación. Se ha interpretado esta afirmación como una defensa por parte de Kant de la ley de la fuerza mayor; pero tal interpretación supone un malentendido. La ocupación, en efecto, no es primero una sustracción, sino la apropiación originaria de un objeto que aún no pertenece a nadie. En segundo lugar no se impone la fuerza, sino la prioridad temporal. En efecto, «todos los hombres están originariamente (es decir, antes de cualquier acto voluntario) en posesión legítima del suelo: tienen derecho a estar donde los ha puesto la naturaleza o el azar (sin su voluntad)» (RL, § 13). Esta posesión no es sino la participación global originaria de todos los seres humanos en una tierra espacialmente limitada. Para la argumentación de Kant es irrelevante que el suelo donde uno se encuentra sea una tierra fértil que

le puede proporcionar el sustento o un lugar en el desierto que le dificulta la subsistencia o incluso la hace imposible; no es la voluntad de vivir; sino la voluntad de legitimidad lo que crea títulos de propiedad.

Antes de la creación del Estado, las relaciones de propiedad primitivas sólo poseen un sentido provisional. La posesión obtiene su validez definitiva y su seguridad mediante una voluntad general (común) que garantiza con su poder las relaciones de propiedad provisionales. Por otra parte la garantía jurídica presupone ya las relaciones de posesión. Por eso la voluntad común y dueña del poder –el Estado de derecho– garantiza la propiedad, mas no la constituye ni determina (RL, § 9). El derecho natural, que Kant trata de fundamentar, despliega ya antes del Estado su eficacia, una eficacia provisional. De este modo desaparece el poder del Leviatán hobbesiano. La propiedad de las cosas, el contrato, el matrimonio, la familia y la comunidad doméstica son instituciones jurídica válidas antes de la constitución del Estado.

10.3. *El derecho público: La fundamentación del Estado de derecho*

La propiedad es una institución jurídica previa al Estado. Pero sólo éste determina de modo definitivo el título de propiedad, lo asegura contra los ataques, obliga a restituir lo adquirido injustamente y libera a los propietarios del esfuerzo de defender lo suyo con sus propios medios. Siendo la propiedad, según Kant, necesaria para la libertad y siendo el Estado necesario para la propiedad, éste posee el rango de una institución racional necesaria. El Estado es una institución de segundo orden que está al servicio de las instituciones de primer orden, concretamente de la propiedad de las cosas, de los contratos, del matrimonio y de la familia. Kant, siguiendo a Hobbes, considera la seguridad jurídica como fundamento racional del Estado. Juzga insostenible la opinión de Cumberland (*De legibus naturae*, 1672), adversario de Hobbes, según la cual las relaciones jurídicas de los hombres entre sí se podrían regular con el mero derecho natural.

Las instituciones de derecho privado fundamentadas por Kant no son las únicas condiciones indispensables de la libertad de ac-

ción. Una condición aún más elemental es el cuerpo y la vida. El Estado es necesario también para su garantía. A pesar de ello, Kant desarrolla su teoría del Estado partiendo del derecho privado; así da pretexto a la acusación de que su filosofía del derecho refleja los intereses de la burguesía propietaria y atribuye una apariencia de realismo e incluso de racionalidad al incipiente capitalismo competitivo. La acusación, sin embargo, sólo en parte está justificada. Aparte de que el derecho privado no incluye sólo la propiedad real, sino además el matrimonio y la familia, el hecho de que Kant no subraye los derechos de la libertad personal, comenzando por la integridad del cuerpo y de la vida, no se debe a que no les otorgue un lugar en el derecho natural en cuanto derecho racional. Estos derechos están ya incluidos en el derecho general. Contrariamente a los títulos de propiedad, el cuerpo y la vida no son derechos adquiridos sino congénitos. Esta condición radical impide considerarlos parte integrante del derecho privado, y desde luego se pueden establecer con claridad previamente a todo derecho privado. Un punto débil de la teoría kantiana es el haber abordado estos derechos de modo indirecto y demasiado tarde, bajo el título «superación de la violencia» (§ 44).

Kant sigue en su fundamentación del Estado un modelo que se conoce con el nombre de «teoría del contrato» y es una de las formas argumentativas más importantes de la filosofía política. En la época moderna la teoría del contrato fue defendida por filósofos tan influyentes como Grotius y Hobbes, Pufendorf, Locke y Rousseau, y criticada por Hume con el supuesto erróneo de que el contrato designa un acontecimiento histórico de fundación del Estado (*Essays*, II 12). Actualmente, John Rawls (*A Theory of Justice*, 1972) ha dado un nuevo sentido a esta teoría. Las teorías del contrato arrancan de las personas libres que viven en una situación sin relaciones estatales: la situación natural; y muestran que esa situación es insostenible para todos los participantes y que sólo puede superarse mediante una limitación de la libertad por parte de todos: mediante un contrato. Por eso hacen derivar el Estado legítimo del contrato original entre personas libres.

Kant recurre a las ideas de sus predecesores, las sistematiza y les confiere una mayor claridad. De Hobbes toma la situación natural como base racional para la necesidad de un Estado, de Locke la idea de los derechos humanos inalienables, de Montes-

quieu la idea de la división de poderes (RL, § 45) y de Rousseau la tesis de que sólo la voluntad general (*volonté générale*) constituye el principio normativo-crítico supremo de toda legalidad positiva. Kant aporta una mayor claridad gracias a la distinción que establece entre las razones empírico-antropológicas y los argumentos puramente racionales (morales). Según este criterio el contrato social es una idea de la razón práctica pura a priori, independiente de toda experiencia; significa simplemente la idea racional del Estado de derecho. Por eso no es posible derivar el contrato social de supuestos empíricos sobre la naturaleza y la historia del hombre, pero puede aplicarse a ellos (cf. RL, VI 217). El contrato social no significa el origen del Estado en su forma actual, sino la norma y orientación de lo que éste debe ser (cf. *Refl.*, 7734, 7740, 7956). No se refiere a un acontecimiento histórico al estilo del juramento de Rütli o del pacto de los «padres peregrinos» después de su desembarco en Norteamérica; constituye más bien el último fundamento legitimador de todas las leyes públicas, el criterio supremo para juzgar de su justicia o injusticia.

El estado de naturaleza es asimismo una mera idea de la razón. Es la construcción racional de una convivencia previa a la existencia de las relaciones estatales, la anarquía en el sentido literal de ausencia de mando estatal. En el estado de naturaleza reina la libertad absoluta, pero salvaje; cada uno puede hacer lo que le parece, al margen de que sea bueno sólo para él o para sus semejantes, de que sirva para todos o para nadie (RL, § 44). El temor que infunde el estado de naturaleza no es un argumento en contra de él; otro tanto ocurre en las catástrofes naturales. Una objeción sería es en cambio el hecho que sea un estado «de libertad desenfrenada» (RL, § 42). Nadie está obligado a respetar los derechos de los demás, como tampoco está seguro de que los demás vayan a respetar los suyos, de que no vayan a inferirle violencia. En el estado de naturaleza reina la ausencia de derechos, no la injusticia (RL, § 44). Es verdad que los seres libres que conviven gozan de derechos que son en parte congénitos y en parte legítimamente adquiridos. Pero todos esos derechos carecen de seguridad. Aun cuando todos los afectados sean partidarios del derecho, las distintas opiniones aparecen igualmente justificadas en caso de conflicto y no hay un juez autorizado que dirima la disputa legalmente. Nadie adquiere su derecho por la vía jurídica, con lo cual queda

anulado el carácter jurídico de todos los derechos. Éstos no quedan al abrigo de las pretensiones ajenas. Su reconocimiento depende de la benevolencia y la discreción; por tanto, del arbitrio privado, aunque el derecho tenga por definición la tarea de hacer compatibles las voluntades privadas mediante leyes generales. El que mantiene sus pretensiones sobre la integridad del cuerpo y de la vida, sobre la propiedad y la observancia de los pactos, sólo puede defender su derecho mediante la fuerza. De ese modo nadie está seguro ante la violencia. Como vio Hobbes con genial claridad (*Leviathan*, cap. 13), en el estado de naturaleza reina la guerra (latente) de todos contra todos.

Siendo el derecho la forma de relación racional propia de los seres libres, y teniendo en cuenta que el estado de naturaleza prescinde del derecho como tal, es decir como instancia con potestad coercitiva, su superación es una necesidad racional. El estado de naturaleza consiste en el régimen de las voluntades particulares, y por eso su superación consiste en el imperio de la voluntad no particular, la *volonté générale* de Rousseau. Kant habla de estado o situación de derecho público. Esta situación no se realiza en cualquier forma estatal, sino en una república –hoy diríamos en un Estado de derecho y constitucional–, donde, al igual que en Aristóteles (*Política*, cap. III 11) y frente al despotismo, el poder no está en manos del arbitrio humano, sino de las leyes (justas) (RL, VI 355).

La situación de derecho implanta la paz en lugar de la guerra. Según Hobbes se busca la paz por miedo a la muerte y por afán de felicidad (*Leviathan*, cap. 13). Kant estima que éstos son motivos pragmáticos que no tienen cabida en una fundamentación estrictamente racional. El gran aporte del Estado no es la felicidad, sino el derecho, la comunidad racional de libertad externa. En consecuencia, el único argumento válido es que sólo la situación de derecho público permite decidir la justicia y la injusticia, no sobre la base de la voluntad humana, sino del derecho. La razón no prescribe la paz porque con ella no se derrama sangre y aporta beneficios, sino porque sólo con esa condición se hace efectivo el derecho racional.

La situación de derecho se caracteriza por dos notas. En primer lugar, la decisión sobre el derecho no está en manos de las personas privadas, sino en el poder público; la situación posee ca-

rácter estatal. En segundo lugar, no se trata de un Estado cualquiera, sino de ese orden político que –conforme al criterio que Kant propone para la razón práctica pura– se rige por una ley estrictamente general. Un orden político que cumpla el principio de la generalización aparece impuesto en cierto modo por una voluntad general o comunitaria. Por esta razón Kant recurre en su fundamentación racional del derecho al concepto tradicional de contrato social y afirma que el derecho es un orden que responde al «contrato originario» (*Gemeinspruch*, VIII 295). Kant dice también en lugar de «contrato originario», «voluntad general (unánime) del pueblo» (ibíd.; RL, § 46). Pero si no cabe considerar el contrato como una magnitud empírica, otro tanto hay que decir de la voluntad unánime del pueblo. Tal interpretación no sólo sería filosóficamente errónea sino también políticamente peligrosa, ya que abriría las puertas a un régimen de terror según el modelo de Robespierre y Danton (cf. *Gemeinspruch*, VIII 302). Kant acoge favorablemente los principios de la revolución francesa, pero condena duramente el terror de los jacobinos. La voluntad unánime del pueblo, la identidad de gobernadores y gobernados (*Fak.* VII 90s), no es sino la «norma eterna» (ibíd.), el criterio de justicia o «principio racional de enjuiciamiento de toda constitución pública» (*Gemeinspruch*, VIII 302).

El principio racional exige que el Estado configure su ordenamiento tal como lo haría la voluntad comunitaria de todos los afectados, «tal como haría un pueblo en pleno uso de su razón» (*Fak.*, VII 91; cf. RL, VI 327). En términos actuales, los principios a los que deben someterse todas las leyes se resumen en el principio de la capacidad de consenso universal. Sin embargo la coincidencia con la voluntad general no puede garantizarse mediante un razonamiento empírico-fáctico. Todo proceso concreto de unificación, en efecto, corre el riesgo de deteriorarse por factores como el desencanto, los errores, los juicios precipitados y las barreras emocionales, por prejuicios estructurales, desconcierto ideológico y violencia solapada, también por la mentira y el engaño.

El mismo Kant adujo algunos ejemplos sobre la función normativo-crítica del contrato o de la voluntad unánime del pueblo. Reclamó la libertad de opinión y la libertad de las artes y las ciencias (VIII 37ss) y rechazó el privilegio de la nobleza (RL,

VI 329, 369s), la prestación del servicio personal (servidumbre hereditaria, esclavitud: RL, VI 283; *Refl.* 7886), el régimen despótico (*Gemeinspruch*, VIII 290s), al colonialismo y la fe en una Iglesia inmutable regulada estatalmente (XXIII 133). El contrato social entendido como principio racional supone, según Kant, la exclusión de todo privilegio o discriminación jurídica por razón de sexo, raza y creencia religiosa. La idea de voluntad general aparece así como principio y criterio de los derechos humanos; en este sentido, éstos tienen un origen preestatal, pero pueden quedar garantizados por el derecho público de un Estado.

Aunque Kant reconoce la soberanía de la voluntad unánime del pueblo, no atribuye a todos los ciudadanos el derecho de voto y la participación activa en las tareas del Estado. Siguiendo los tres ideales de la revolución francesa, Kant formula tres principios del Estado de derecho: libertad, igualdad y –dejando de lado el ideal de fraternidad de la revolución– autonomía ciudadana. La exclusión de la fraternidad tiene la consecuencia negativa de que una buena parte de los ciudadanos no goza de iguales derechos en el Estado kantiano, de modo similar a la *polis* griega: «El oficial de un comerciante o de un artesano; el sirviente...; el menor de edad...; las mujeres y todo el que no está obligado a ganarse la vida (sustento y protección) por su propio trabajo, sino que vive a expensas de otros (aparte del Estado), carece de personalidad ciudadana y su existencia es en cierto modo parasitaria» (RL, § 46; cf. *Gemeinspruch*, VIII 295).

Kant tiene razón al distinguir entre una ciudadanía activa y otra pasiva y al otorgar al menor de edad la segunda. Pero no convence cuando infiere de la posición económica (oficial, criado...) o del sexo (mujeres), es decir de circunstancias de derecho privado o biológicas una discriminación en el ámbito del derecho público: la ciudadanía meramente pasiva. Kant cede en este punto a los prejuicios de la época. Parece más correcto ligar la ciudadanía activa a la capacidad jurídica o responsabilidad personal, y si las circunstancias de derecho privado imponen ciertas dependencias jurídicas (no dependencias económicas, emocionales, etc.), modificar esas circunstancias en lugar de reforzarlas con dependencias de derecho público.

Kant habla también del régimen injusto (legal, mas no conforme a derecho), del despotismo o tiranía. Ante la revolución fran-

cesa, la cuestión política más actual de la época era la del derecho a la resistencia activa, a la subversión y revolución contra un régimen manifiestamente injusto. Desde Bodin (1530-1596) hasta Mendelssohn, pasando por Joh. Althusius (1557-1638), Grotius, Locke y Pufendorf, la mayoría de los teóricos modernos del Estado dan una respuesta positiva. Las primeras declaraciones en favor de los derechos del hombre (Virginia, 1776, y revolución francesa, 1789) incluyen el derecho a la resistencia. También el crítico de la revolución francesa, Edmund Burke y el «muy cauto Achenwall» (*Gemeinspruch*, VIII 301) reconocen el derecho de resistencia en los casos extremos. En cambio Kant, «revolucionario» en el plano especulativo, se muestra acérrimo adversario de toda subversión en el plano político. Es verdad que no condena al pueblo a una total pasividad. Como salvaguarda de los inviolables derechos humanos defiende el derecho a la crítica pública, la «libertad de expresión» (cf. *Gemeinspruch*, VIII 304), para obligar al soberano a hacer reformas en nombre de la justicia. Admite también una «resistencia negativa» que permita al pueblo, mediante sus representantes en el parlamento, rechazar las pretensiones del gobierno en favor de la administración estatal (RL, VI 322). Mas no es lícito rebelarse ni siquiera contra «un abuso de poder considerado insoportable» (RL, VI 320ss). ¿Cabe afirmar que Kant defiende un Estado autoritario, en contradicción con su entusiasmo por la revolución francesa?

Aunque los argumentos kantianos nunca convencieron, comenzando por los primeros debates en torno a su pensamiento (F. Gentz, A.W. Rehberg, cf. Henrich 1967), tampoco son de índole pragmática, sino racional. Si la resistencia activa debe considerarse como ilícita, no es por razones de prudencia. Es verdad que la experiencia nos enseña que a veces los cambios revolucionarios dan lugar a situaciones aún más injustas, y que en este sentido la vía de la resistencia pasiva y de las reformas suele ser mejor. Pero Kant deja de lado la prudencia y la experiencia en el marco de su reflexión, que transcurre en el plano de los principios.

En oposición expresa a Hobbes, Kant otorga al pueblo «derechos irrenunciables» cuya violación por parte del Estado supone una injusticia para el ciudadano. Pero a tenor del escrito *Gemeinspruch* (VIII 303s) estos derechos no implican el ejercicio de

la fuerza en caso de necesidad. Según la teoría kantiana el derecho de resistencia activa «destruiría» toda constitución legal. La constitución o ley suprema, en efecto, contendría entonces «una disposición en virtud de la cual no sería la ley suprema», lo cual es contradictorio (RL, VI 320). La contradicción salta a la vista cuando se pregunta quién debe ser el juez en la querella entre el pueblo y el soberano (ibíd.). Kant afirma que todo ciudadano posee, con el derecho a la resistencia, la posibilidad de hacer valer públicamente sus ideas jurídicas; pero si se considerasen todas las ideas jurídicas personales como igualmente justificadas, la situación sería la del estado de naturaleza, en contradicción con un estado racional de derecho público.

Esta argumentación suscita diversas dudas. Cabe preguntar a un nivel político-pragmático qué posibilidades de oposición le quedan al pueblo si el gobierno rehúsa la «libertad de expresión», como en el caso del decreto sobre religión de Wöllner (cf. capítulo 3.3), o hace caso omiso de la «resistencia negativa» del parlamento. En segundo lugar, y ya más en el plano de los principios, la misma idea kantiana de un derecho natural (derecho racional) prepositivo contiene un potencial revolucionario que no es compatible con el rechazo absoluto del derecho a la revolución. Es cierto que la idea de un derecho de resistencia y de revolución garantizado constitucionalmente puede ser quizá contradictoria. Pero, según el principio normativo-crítico kantiano de la situación jurídica, ese derecho es superfluo. En efecto, aquella situación política que reclama la resistencia –la violación de derechos humanos irrenunciables– es radicalmente ilegítima por chocar con las normas apriorísticas del derecho racional. Siendo el Estado, en Kant, una institución jurídica de segundo orden, no es un fin en sí mismo, sino que está vinculado a las instituciones de primer orden, que él debe asegurar. Si el Estado viola claramente esas instituciones, no puede ser calificado de «sagrado e intangible» ni se puede prohibir en principio toda resistencia. Este argumento da pie a una tercera reflexión de tipo metodológico. El rechazo tajante del derecho a la resistencia por parte de Kant supone una equiparación errónea entre una idea a priori de la razón crítica, el contrato originario, y un elemento empírico y positivo: el orden jurídico y el poder estatal históricos. Lo que es correcto para el contrario originario como principio crítico de

todo Estado, la validez incontestable, no se puede aplicar a ninguna realidad histórica.

El principio racional del derecho público extiende su validez más allá de la constitución interna de un Estado. Cuando no existen relaciones jurídicas entre los Estados, también éstos viven en la situación natural de guerra potencial, donde prevalece el «derecho del más fuerte». La situación internacional de «naturaleza» sólo se supera en favor de un orden jurídico y pacífico cuando se crea una comunidad de los Estados en una «sociedad de naciones con arreglo a la idea de un contrato social originario» (RL, § 54). Por eso el proyecto kantiano *Zum ewigen Frieden* (Por la paz perpetua) presenta la figura de una obra contractual que desarrolla el fundamento de legitimación y los principios de la libre federación de todos los Estados exigida por la razón.

La federación de todos los Estados, la sociedad de naciones, no puede adoptar la forma de un Estado planetario, que conduciría al despotismo absoluto. La sociedad de naciones no posee un poder soberano que le permita mezclarse en los asuntos internos de los Estados. Debe ser un federalismo de Estados libres (*Frieden*, VIII 354) que posean una constitución republicana (Estados de derecho) (ibíd. 349). La sociedad protege a los Estados de los ataques del exterior; se limita, pues, a la misión de promover el máximo bien político: la verdadera paz entre los Estados para «poner fin a las funestas guerras que han absorbido hasta ahora las máximas energías de todos los Estados sin excepción» (RL, § 62, conclusión). Esa sociedad de naciones posee el sentido metodológico de un principio jurídico; es la «idea racional de una comunidad universal pacífica, aunque aún no amistosa, de todos los pueblos de la tierra» (RL, § 62). Tras la primera guerra mundial, la idea kantiana sirvió de orientación para la fundación de la Sociedad de Naciones, precursora de las Naciones Unidas.

10.4. *El derecho penal estatal*

Uno de los escasos temas de filosofía del derecho de Kant que el debate sistemático sigue considerando de actualidad, es la teoría del derecho penal estatal. Pero la actualidad de Kant en esa

cuestión es primariamente de tipo negativo. Algunos filósofos humanitarios se esforzaron, a partir de la ilustración, por suavizar los sistemas penitenciarios, que se caracterizaban por su crueldad. Frente a los esfuerzos por la abolición de los castigos corporales y la pena de muerte, la idea kantiana de penar a los delincuentes sexuales con la castración y a los asesinos con la muerte (RL, VI 333ss) produce la impresión de una recaída en el obscurantismo medieval. En una época como la nuestra en que se considera la mejora de la conducta (resocialización) como el objetivo penal adecuado y se mira la intimidación (prevención general) como un objetivo discutible en el mejor de los casos, al tiempo que se rechaza la represalia como un instinto primitivo de venganza, la propuesta kantiana en favor del derecho de represalia no merece al parecer otra respuesta que la de volver definitivamente la espalda a Kant.

Éste critica con su teoría de la represalia la doctrina dominante en el siglo XVIII según la cual el derecho penal estatal sólo es justificable por su utilidad para la sociedad, como medio de intimidación de posibles delincuentes. Kant defiende la tesis contraria. El primer justificante del derecho penal se basa en reflexiones sobre la justicia. Estas reflexiones deben basarse en la razón práctica pura, dejando de lado las consideraciones utilitarias. La ley penal posee para Kant el rango de un imperativo categórico (RL, VI 331), no porque «afirme categóricamente: debe haber pena» (Forschner en: Brandt, 386), sino porque la justicia es una exigencia absolutamente válida; por eso «en toda sanción... debe haber justicia» (*KpV*, V 37). La teoría de la intimidación degrada al hombre a la condición de simple medio para la sociedad, le priva de la inviolable dignidad humana y es injusta. Kant logra con este argumento rebatir la tesis opuesta y tener a raya al menos temporalmente a la teoría de la intimidación, propia del utilitarismo. La teoría kantiana del derecho penal no es fácil de superar aún en nuestra época... si se atiende únicamente al estricto examen de los principios y se dejan de lado algunos ejemplos concretos como la castración, la pena de muerte, etc. por su defecto metodológico (ya que se sitúan por debajo de los principios) y por su contenido inhumano.

La teoría penal de Kant en sentido lato comienza con un elemento que nos limitamos a señalar aquí: 1) La idea de la razón

práctica, válida igualmente para la moral y el derecho, de que la transgresión de una ley moral es punible (*KpV*, V 37). A ella se añade 2) la potestad coercitiva, ligada analíticamente al derecho y válida ya con anterioridad al Estado, y 3) la elaboración de un derecho público, necesaria para asegurar los derechos congénitos y los adquiridos legítimamente. Sólo estos tres elementos juntos: sancionabilidad general, potestad coercitiva y seguridad jurídica, permiten dar respuesta a una primera pregunta de toda teoría penal: «¿Por qué el Estado debe castigar?» El derecho penal en sentido estricto desarrollado en el «derecho estatal» (*RL, Allg. Anm.*, E I) responde a otras tres preguntas. Primero aclara el concepto de derecho estatal; segundo especifica quién puede ser castigado; y tercero señala qué principio debe regular la clase y medida del castigo.

El concepto de derecho penal. La definición kantiana incluye con notable brevedad y claridad, cinco elementos esenciales (RL, VI 331). El derecho penal es 1) el derecho en el sentido de potestad que 2) compete a una parte del poder público, la parte ejecutiva (el «mandatario»). Así el derecho penal contempla también la división de poderes. Sobre la base de *a)* la legislación, *b)* los tribunales imponen la pena, mientras que *c)* el ejercicio de la potestad penal compete al poder ejecutivo. Habida cuenta que la potestad punitiva no compete a los perjudicados ni a unos parientes o vecinos irritados ni tampoco a la opinión pública (sociedad), sino a un poder jurídicamente autorizado, y que éste no puede actuar de modo arbitrario, sino de acuerdo con el dictamen del tribunal, que a su vez sólo puede dictaminar con arreglo a la legislación vigente, la pena jurídica no es lo que se objeta a veces: una venganza instintiva de la sociedad.

3) La potestad punitiva debe aplicarse contra un individuo sometido al derecho. Kant afirma a este propósito que el jefe supremo del Estado no puede ser penado; lo único que cabe hacer es sustraerse a su dominio (ibíd; cf. *Gemeinspruch*, VIII 291). Kant parece equiparar aquí indebidamente una persona jurídica con una persona natural. La investidura de poder debe entenderse en efecto como un mandato temporalmente limitado que se confiere a personas naturales y que en caso de culpabilidad debe retirárseles; todo mandatario está sometido al derecho.

4) La potestad punitiva se ejerce contra alguien «por haber delinquido». Así se diferencia, por ejemplo, de los impuestos o de medidas de sanidad: la pena se impone por una transgresión jurídica y después de ella. Más exactamente, Kant no habla de cualquier transgresión jurídica, ni de delitos, sino de su forma más estricta: el «delito público». El derecho penal, al que Kant otorga la potestad de represalia, comprende –prescindiendo del objeto– sólo los delitos que, a diferencia del «delito privado», ponen en peligro a la colectividad y no sólo a diversos individuos (ibíd.). Este criterio es difícil de aplicar; Kant reclama la represalia únicamente para aquellas transgresiones más graves que ponen en peligro el régimen de derecho. Además, desde la perspectiva del sujeto, el concepto de delito supone la premeditación, el conocimiento de la transgresión jurídica, mientras que una transgresión impremeditada se llama «simple falta» (RL, VI 224).

5) El mandatario tiene el derecho de «hacer sufrir», de inferir un «mal», al delincuente. Es obvio que no todo mal tiene carácter penal. A diferencia de las catástrofes naturales, la imposición de la pena jurídica es una acción consciente y libre; y a diferencia de un tratamiento odontológico doloroso, por ejemplo, el afectado no se somete al tratamiento voluntariamente; al delincuente se le «impone» el dolor. Este aspecto de la definición kantiana coincide también con las medidas que hoy se proponen para la mejora y reinserción del delincuente; una terapéutica social jurídicamente reglamentaria y, en caso de necesidad, impuesta es literalmente una privación de la libertad y, como privación forzosa, un mal. Con la iniciativa de la resocialización no se anula la institución jurídica de la pena, sino que se amplía el ámbito de tareas de la obra penitenciaria.

La represalia general como principio penal. Kant contesta a la otra pregunta de una teoría penal –¿A quién hay que castigar?– con la noción de represalia en un primer sentido, un sentido general o lato, aunque no utiliza el término «represalia». La pena es una represalia en el sentido de que sólo se puede castigar al delincuente, y únicamente por haber delinquido. Frente a las frecuentes prácticas del castigo colectivo y sustitutorio, y frente a las sanciones en nombre de la razón de Estado o del bien común, Kant exige algo importante: es preciso demostrar que alguien

«merece ser penado antes de pensar en obtener alguna utilidad de esa pena para él mismo o para sus conciudadanos» (RL, VI 331). Siendo el castigo de personas inocentes una flagrante injusticia, el concepto general de represalia posee la precedencia absoluta sobre toda otra consideración. Sólo en el supuesto de que alguien ha delinquido pueden admitirse a otras consideraciones a título subsidiario. Kant no excluye del todo en el derecho penal las ideas de intimidación, mejora y reinserción, pero las sitúa en un segundo plano.

La represalia especial como principio penal. Kant contesta con un segundo concepto, especial o estricto, de represalia a la última pregunta básica de toda teoría penal: ¿Qué tipo y medida de pena merece un delito determinado? Con arreglo a la noción especial de represalia, la culpa no es sólo una condición necesaria, sino también una condición suficiente para la determinación de la pena, por el delito. La represalia especial parece conducir a resultados absurdos y le ha ocasionado muchas críticas a Kant. Es verdad que cabe responder a los delitos contra la propiedad con penas pecuniarias, a las lesiones corporales con castigos corporales y al homicidio con la pena de muerte. Sin embargo, las penas corporales, como la amputación de una mano, nos parecen, en primer lugar, inhumanas y bárbaras y, en segundo lugar, no podemos imaginar en muchos delitos una represalia literal («ojo por ojo»).

En una perspectiva racional, la represalia es un principio formal y no material. Es verdad que el propio Kant defiende en algunos pasajes la noción material (literal) de represalia, lo cual es claramente criticable. Por otra parte Kant aclara el derecho de represalia con el «principio (formal) de la igualdad (posición del fiel en la balanza de la justicia): no inclinarse a un lado más que al otro» (RL, VI 332). El fiel de la balanza indica el equilibrio entre el lado izquierdo y el derecho, con independencia de lo que haya en los dos platillos, de la posición de la mercancía o de los pesos o de su normalización. Análogamente la represalia en sentido estricto no depende del modo de ponderar el tipo y la gravedad del delito y de encontrar la pena correspondiente. Sólo exige que la pena no sea demasiado leve ni demasiado rigurosa en comparación con el delito. Por eso se peca contra la justicia penal si se

impone una pena superior a lo que merece el delito. Un juicio justo no se basa en el capricho del juez o en consideraciones utilitarias de la sociedad, sino en la ponderación del delito. En este punto la razón jurídico-práctica de Kant no pasa más allá de la fundamentación de este «imperativo categórico de la justicia penal» (RL, VI 336). Kant prestó escasa atención en sus indicaciones concretas a la justa proporción que debe existir entre el delito y la pena; pero el filósofo no puede dispensar de esta tarea al legislador ni al juez.

IV. ¿QUÉ PUEDO ESPERAR? LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LA DE LA RELIGIÓN

Después de contestar a las dos preguntas: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer?, Kant afronta la tercera pregunta fundamental: «3. ¿Qué puedo esperar?» (cf. *KrV*, B 832s). La esperanza versa sobre lo que aún no es; la tercera pregunta fundamental abre la dimensión del futuro: la historia, el sentido de la vida humana. Esta pregunta no está ligada a la estética transcendental; ésta analiza el tiempo como forma de la intuición exclusivamente con referencia a la geometría (pura y aplicada), dejando de lado la dimensión histórica de la praxis. La pregunta por el futuro viene a prolongar la pregunta del deber moral. Ambas preguntas cubren conjuntamente el área de la conducta humana. Así la filosofía práctica de Kant presenta una dimensión de futuro que difiere de la ética y la política de Aristóteles y con la que se anticipa al pensamiento histórico de Fichte, Schelling y Hegel.

La tercera pregunta versa sobre la posibilidad de que «lo que debe ser» se haga alguna vez realidad. Se impone pues desde la perspectiva práctica la tarea de establecer un nexo entre la naturaleza («realidad») y la moral («lo que debe ser»); Kant aborda la tarea de mediación, una vez más, desde la perspectiva del conocimiento, en la *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio) (cf. capítulo 13.1).

Teniendo en cuenta que la práxis humana ofrece dos aspectos fundamentales, la tarea de mediación práctica o la pregunta sobre lo que el hombre puede esperar se desdobla en dos partes. La filosofía de la historia investiga la esperanza de la libertad externa: el derecho; y la filosofía de la religión, la esperanza de la libertad interna: la moralidad o la virtud. Las reflexiones sobre filosofía de

la historia y de la religión no contienen pues, como ocurre hoy, modelos explicativos contrapuestos sino más bien complementarios.

Ya el lugar sistemático de ambas preguntas parciales incluye una tesis importante: la filosofía de la historia y la filosofía de la religión no prolongan primariamente la filosofía teórica, sino la filosofía práctica; no amplían el campo del conocimiento; sus objetos no poseen una realidad objetiva sino práctica.

11. La historia como progreso jurídico

Kant no sometió la experiencia histórica a una crítica sistemática que se pueda comparar con la crítica de la experiencia natural y de la experiencia moral. A diferencia de lo que harían posteriormente Schelling, Hegel y Marx, Kant no otorgó a la historia la misma importancia que al conocimiento objetivo y a la conducta moral. No obstante, y aunque las aportaciones de Kant a la filosofía de la historia se encuentren dispersas en distintos escritos y sean de carácter más bien popular, contienen sin embargo una especie de crítica de la razón histórica. Los escritos más importantes en este sentido son: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Idea acerca de una historia general desde el punto de vista cosmopolita, 1784), *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (Conjeturas sobre el comienzo de la historia de la humanidad, 1786) y *Streit der Fakultäten* (El conflicto de las facultades, 1798), cuya segunda sección aborda el «debate de la facultad filosófica con la facultad jurídica», concretamente la cuestión de «si el género humano va mejorando constantemente» (*Fak.*, VII 79).

El neokantismo, fascinado por la teoría de la ciencia, buscó en la filosofía de la historia de Kant las líneas básicas de una metodología de las ciencias históricas o, más generalmente, de las ciencias del espíritu y de la cultura. Heinrich Rickert (1863-1936) abordó la tarea, el procedimiento y los conceptos fundamentales de una ciencia metodológica de la historia. Es lógico, en efecto, deslindar las ciencias históricas de las ciencias naturales y definirlas con precisión en su cientificidad propia. Pero tal empresa no puede inspirarse directamente en Kant. Quizá haya que reconocer

una cierta laguna en el pensamiento de Kant; pero éste no desarrolla en su filosofía de la historia una metodología de la ciencia histórica; Kant no fundamenta la comprensión histórica (comprensión del sentido) o la hermenéutica como método de las ciencias del espíritu, sino que sugiere la posibilidad de contemplar la historia, más allá del nivel teórico, como objeto de la filosofía práctica.

Kant no investiga la historia en toda la variedad de sus acontecimientos concretos; deja esta tarea «a la historia de tipo empírico» (*Idee*, VIII 30). Se ocupa de la historia en tanto que interesa al hombre como ser racional práctico. Enlazando con la crítica transcendental de la razón, pregunta en qué condiciones no empíricas aparece la historia como algo racional y dotado de un sentido. La filosofía práctica formula la pregunta sobre el sentido, que las ciencias históricas empíricas no pueden contestar.

Kant no niega que la historia ofrece un panorama desolador, ya que, a pesar de que se encuentran en ella algunos destellos de sabiduría, «es en su conjunto una trama de necedad, vanidad pueril, a menudo maldad pueril y afán destructor» (*Idee*, VIII 18). La historia aparece, más que nada, como una serie de guerras que destruyen todo lo bueno y acarrean a cambio «males y corrupción de las costumbres» (*Fak.*, VII 86). Aunque la historia con todos sus horrores se presenta como carente de sentido, quizá incluso como absurda, Kant pregunta si a pesar de todo no podemos descubrir un sentido, no precisamente en la historia de individuos y de grupos, sino en la historia de toda la humanidad, en la historia universal. Por eso reflexiona sobre el comienzo y el fin de la historia universal (no es la filosofía de la historia, sino la filosofía de la religión la que debe averiguar, según Kant, si también la biografía personal de cada individuo, y no sólo la historia de la humanidad, posee sentido). El comienzo y el fin de la historia no son realidades de conocimiento objetivo ni meras ficciones, a juicio de Kant; el comienzo sólo puede barruntarse hipotéticamente y el final sólo puede proyectarse como idea práctica.

No puede haber fuentes históricas relevantes del inicio de la historia humana. Kant, consciente de emprender «un mero viaje de placer», construye a la luz del relato bíblico de la creación (Gén 2-6) una «historia de los primeros pasos de la libertad desde sus gérmenes en la naturaleza del hombre» (*Anfang*, VIII 109).

El inicio es el paraíso, donde –en una perspectiva filosófica– el hombre vive sin esfuerzo porque sigue el instinto como ser natural, como animal que es. El hombre del paraíso vive en la ignorancia, y por tanto en la inocencia; aún no ha tomado conciencia de su libertad y de su razón; el paraíso significa la dicha sin libertad. En su primer intento de libre elección, el hombre descubre «en sí mismo una capacidad de elegir un modo de vida sin quedar atado a uno determinado, como los otros animales» (*Anfang*, VIII 112). La liberación del instinto supone la apertura a una infinidad de objetos de deseo sin que el hombre disponga aún de una razón ejercitada que le pueda guiar en la recta elección. Por eso el tránsito del hombre desde «la minoría de edad de la naturaleza al estado de libertad» (*Anfang*, VIII 115) es una caída (pecaminosa) «en la dimensión moral», caída a la que sigue como sanción «un cúmulo nunca antes conocido de males de la vida». «La historia de la naturaleza comienza pues con el bien, pues es la obra de Dios; y la historia de la libertad comienza con el mal, porque es obra del hombre» (ibíd.).

Con esta interpretación del paraíso y del pecado original Kant llega a armonizar algunas afirmaciones contradictorias de Rousseau. Kant está de acuerdo con el Rousseau de los dos *Discursos* al afirmar que hay una oposición inevitable entre la cultura y la naturaleza y que el tránsito de la segunda a la primera es una caída. Pero añade que la caída es necesaria para desarrollar las diversas disposiciones y fuerzas del hombre y posibilitar la cultura. Rousseau se equivoca pues en ambos *Discursos* al exigir el retorno a la naturaleza; tiene razón en cambio al postular en el *Émile* y en *Du contrat social* la difícil vía de la cultura, de la educación del hombre como hombre y como ciudadano.

El curso de la evolución desde los inicios, con el paraíso y el pecado original, constituye la historia de la humanidad. Esa trayectoria adquiere sentido una vez que lleva desde el estado de naturaleza pura al estado de libertad plena. No sólo la filosofía de la historia de Hegel, sino también la de Kant es ya una historia de los progresos de la libertad. La historia debe progresar hasta llegar a una convivencia de los hombres dentro de la máxima libertad externa, de suerte que puedan desarrollarse todas las fuerzas y disposiciones humanas. La convivencia dentro de la libertad externa se realiza en el Estado de derecho, que pone fin al despotismo y a

la barbarie. El sentido de la historia se encuentra en la fundación de Estados de derecho y en una convivencia de los Estados entre sí basada en el derecho, en el constante progreso jurídico de toda la humanidad hasta que se forme una comunidad pacífica de dimensión planetaria en el marco de la sociedad de naciones.

El desarrollo de la humanidad hacia lo mejor, lo superior y lo más perfecto, es decir, el progreso, es una idea fundamental de la ilustración europea que pudo tener su punto de apoyo en los éxitos espectaculares de la ciencia natural y de la técnica. En la era de los descubrimientos geográficos y científicos y de la invención de nuevos instrumentos de observación y medida, de métodos y aparatos técnicos (recuérdese a Vasco de Gama, Colón y más tarde Cook; a Galilei, Kepler, Newton y el biólogo Linneo), la ilustración soñó con una capacidad ilimitada de la razón humana, con una constante mejora de las condiciones de vida, incluso con un desarrollo moral del hombre y de la sociedad. Kant considera exageradas tales esperanzas de progreso. Rechaza la idea de la historia universal como una historia de la salvación, como una realización definitiva de todos los intereses y anhelos de la humanidad. El progreso histórico no conduce al perfeccionamiento de la moralidad y tampoco de modo inmediato al desarrollo del arte, de la ciencia y de la técnica. Kant no comparte el optimismo de algunos ilustrados ingenuos que esperaban, tras la abolición de las instituciones políticas deficientes, y quizá también de la superstición religiosa, un retorno de los instintos naturales para crear una comunidad solidaria, sin conflictos, basada en el amor y la amistad. Kant limita el progreso a la justicia política, al predominio del derecho en el ámbito nacional e internacional, un derecho que incluye la potestad coercitiva. Siendo la historia un sistema de acontecimientos externos, no es posible que su sentido último resida en un progreso «interior», en un desarrollo de la conciencia moral. Sólo cabe esperar el progreso de la dimensión exterior, en el establecimiento de relaciones jurídicas a la luz de la razón práctica pura. La creación de Estados de derecho y su convivencia en una comunidad pacífica universal es la tarea suprema: la meta última de la humanidad.

Hay tres posibilidades en la evolución histórica. Además del 1) progreso constante hacia lo mejor, existe 2) la posibilidad de una constante caída en conflictos, hasta que la humanidad acabe con-

sumiéndose, y 3) la posibilidad de que todo permanezca siempre igual (*Fak.*, VII 81s). Ni la experiencia ni la razón teórica pueden decidir entre las tres posibilidades. Si no es posible demostrar por vía teórica, empírica o especulativa la realidad de una historia como progreso, tampoco es posible elaborar una historia como decadencia o como uniformidad constante. Sólo resta la posibilidad de un saber práctico a priori de la historia; el progreso jurídico no supone una necesidad teórica sino práctica; es una idea regulativa de la razón jurídico-práctica. La concepción de la historia como historia del progreso jurídico descarta la idea de la carencia de sentido en la historia. Justifica la confianza, la creencia fundada de que el proyecto humano de convivir con arreglo a principios racionales no es irrealizable, de que la razón no es impotente frente a su realidad jurídico-práctica.

Kant cree que el progreso jurídico no se realiza mediante el instinto ni mediante un plan premeditado sino que es obra de la naturaleza humana (la naturaleza corresponde aquí aproximadamente a lo que la filosofía prekantiana llama providencia y Hegel en su filosofía de la historia «espíritu universal»). Kant parte del supuesto teleológico –hoy ya no tan evidente– de que todas las tendencias naturales de un ser están destinadas a desarrollarse en orden a un fin (*Idee*, 1. *Satz*). Las peculiares tendencias naturales del hombre que apuntan al uso de la razón no alcanzan su pleno desarrollo en el individuo, sino únicamente en la serie de las generaciones, en el género humano (*Idee*, 2. *Satz*). Esta tendencia natural de la humanidad debe hacerla realidad la propia naturaleza humana; el sentido de la historia, que es el progreso científico, se produce en cierto modo a nuestra espalda: con nuestro concurso y, sin embargo, al margen de nuestros planes.

El impulso básico de la acción es, según Hobbes, el egoísmo; y según Cumberland, Pufendorf y Locke, la sociabilidad. Kant considera correctas ambas afirmaciones; lo erróneo es su absolutización. Anticipando la idea de la «astucia de la razón» de Hegel, Kant habla de su antagonismo que la naturaleza aprovecha para desarrollar todas las tendencias humanas. Entiende por antagonismo la «sociabilidad insocial» de los hombres, es decir, una tendencia a asociarse que va unida a una resistencia general a la asociación (*Idee*, 4. *Satz*). El hombre tiende a la asociación porque así puede desarrollar sus facultades naturales, pero siente

también una fuerte inclinación a aislarse porque quiere organizar la vida con arreglo a sus propias ideas, chocando así con la resistencia de sus semejantes. Kant entiende que esta resistencia sirve para despertar todas las fuerzas del hombre, que de otro modo se atrofiarían, dando lugar a la cultura y al arte.

Kant menciona como motores que nos empujan hacia la unidad planetaria la miseria resultante de las constantes guerras y el «espíritu comercial» que «es incompatible con la guerra» (*Frieden*, VIII 368). Esta idea está quizá dentro de esa mentalidad que llevó a la creación de la Sociedad de Naciones después de la primera guerra mundial y a la de las Naciones Unidas después de la segunda. Pero ya el repetido intento de fundar una comunidad planetaria pacífica muestra que la memoria de la humanidad es demasiado corta, la experiencia de los desastres de las guerras queda reprimida y cada generación tiene que repetir la misma experiencia. La guerra, además, puede aportar a algunos países ciertos beneficios económicos. Kant, en definitiva, tiene razón al postular, con miras a la formación de una comunidad planetaria pacífica, primero la humanización de las guerras, luego su reducción al menor número posible y finalmente la abolición de la guerra ofensiva. Kant duda, sin embargo, de la posibilidad de una erradicación total de la guerra, dada la permanente «insociabilidad» que anida en la naturaleza humana. Reconoce que la garantía que la «sociabilidad insocial» ofrece para la historia no permite predecir en teoría un futuro de paz perpetua (ibíd.). La experiencia histórica habla con harta elocuencia contra la idea de un progreso constante e indefectible. (*Rel.*, VI 19s). Kant se muestra optimista, a pesar de todo. Una demostración del interés radical de los hombres por la creación de unas bases jurídicas racionales sería el entusiasmo que despertó en la opinión pública la revolución francesa, aunque el entusiasmo no esté exento de peligros (*Fak.*, VII 85-87).

Kant afirma así, antes que el historiador y sociólogo francés Alexis de Tocqueville (1808-1859), que al menos desde la revolución francesa vivimos en una época donde los pueblos, pese a múltiples resistencias, buscan unas formas de Estado más justas y con esta aspiración dan un sentido a la historia. En todo caso, el progreso jurídico no parece depender ya del antagonismo que mueve a la naturaleza humana, sino más bien de la aspiración a

la justicia y, como consecuencia, de la creciente libertad. Otra cosa es que la respuesta a la pregunta de si esa aspiración a la justicia prevalecerá siempre sobre el egoísmo de grupos o del Estado va a ser optimista. Esto último no es tan seguro.

12. La religión de la razón práctica

Coincidiendo con la mentalidad de la ilustración, Kant concibe la filosofía religiosa como una prolongación de la filosofía moral. Tras el agotamiento de la cosmo-teología, el concepto de Dios pasa a la esfera de la ética y «la religión es (desde una óptica subjetiva) el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos» (*Rel.*, VI 153). Ya la *Crítica de la razón pura* contrapone una fe meramente doctrinal a la fe moral (B 855s); después de rebatir todas las demostraciones especulativas, propone un conocimiento filosófico de Dios que se basa en el concepto de la moralidad. Esta «teología moral» (B 842) o «teología ética» (KU, § 86) exige un tipo especial de argumentación. Dios ya no es un objeto del saber, del conocimiento objetivo, sino del esperar; no de un esperar místico, sino con base filosófica. Kant afirma que Dios es un postulado de la razón práctica pura.

Weischedel ha negado a la teología filosófica de Kant la condición de una validez general; esa teología seria evidente únicamente para aquel que ha optado ya por una vida moral; la certeza sobre Dios tendría, en efecto, su origen en la conciencia moral (*Der Gott der Philosophen*, 1979, I 212s). En realidad el pensamiento kantiano sobre Dios como postulado de la razón práctica pura no presupone ninguna opción en favor de la moralidad. La afirmación es válida para todo ser con capacidad moral, al margen de que su conducta sea o nó efectivamente moral. Ahora bien, el hombre como ser racional (finito) posee realmente una capacidad moral.

Kant aborda la religión de la razón práctica en el capítulo de la *Crítica de la razón práctica* dedicado a la dialéctica (cf. también la «teoría de los métodos» de KU) y en el escrito *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la razón). El punto central está constituido por los conceptos del bien y el mal supremos. Ambos conceptos son irrelevantes en la filosofía actual. Esta circunstancia dificulta la compresión de Kant, pero no es motivo para dejar de lado su filosofía de la religión. Podría dar pie incluso a examinar si la ética actual no adolece de una estrechez de horizontes en el planteamiento de los problemas.

12.1. *La inmortalidad del alma y la existencia de Dios*

El que observa el papel que la religión desempeña en la ética de Kant tiende a afirmar el principio ético de la autonomía, rechazando la creencia en Dios, o a rechazar la ética de la autonomía para salvar la creencia en Dios. Kant intenta hacer ver que la alternativa «autonomía o creencia en Dios» es falsa. Esta alternativa descansa en el supuesto erróneo de que la religión constituye el fundamento de la moral o, de lo contrario, es superflua e incluso perjudicial. Kant afirma, en efecto que la moral se basa en el concepto de un ser libre que se compromete a la observancia de leyes incondicionales; para que un ser humano sea moral, no necesita creer en Dios. Es más, el que obra de acuerdo con la ley moral únicamente porque espera una recompensa o un castigo en el más allá, falta contra la autonomía. La conducta moral no admite otro resorte que el respeto a la ley moral. A pesar de ello, la moral conduce «inevitablemente a la religión» (*Rel.*, VI 6). Frente a la idea corriente, la religión no constituye la base, sino la consecuencia de la moral. La razón práctica pregunta por el último fin o, más exactamente, por el sentido de la acción autónoma; encuentra este sentido en el bien pleno y ve en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma sus presupuestos necesarios. A diferencia de muchos contemporáneos «ilustrados», Kant no abriga sólo la fe en Dios, sino también la «consoladora esperanza» en la indestructibilidad de la persona.

Kant designa los presupuestos necesarios del bien pleno como «postulados» de la razón práctica pura, es decir como objetos cuya existencia debe suponerse necesariamente para concebir la

posibilidad del bien pleno y dar un sentido a las pretensiones de la razón práctica. Kant presenta los postulados como vías de acceso a la verdad. Su aceptación no es obra de la libertad: los postulados pertenecen a la esfera cognitiva y no a la de los imperativos (morales). Sin embargo el alma inmortal y Dios no poseen, según Kant, una existencia avalada teóricamente sino sólo prácticamente. Esa existencia no puede demostrarse mediante una intuición posible, sino mediante la realidad de la ley moral. Dado que el hombre está sometido a la ley moral, la razón le impone creer en la inmortalidad del alma y en la existencia de Dios. Por eso sería un error considerar los postulados como ficciones útiles, en la línea del pragmatismo. Para Kant el alma inmortal y Dios son objetos reales, aunque no del mundo empírico sino del mundo moral.

Los griegos plantearon el problema de la ética en estrecha relación con el tema de la felicidad (*eudaimonia*), de una vida satisfactoria para el hombre, y afirmaron que mediante una vida buena y justa uno se autorrealiza y obtiene la verdadera felicidad. Kant considera a su vez que la felicidad es un elemento necesario de la ética, algo que suele olvidarse a menudo. Niega sin embargo que la felicidad sea el origen y raíz de la moral; el bien supremo no es la *eudaimonia*, sino la virtud como moralidad. La moralidad y la felicidad no coinciden estrictamente; el hombre moral merece la felicidad, pero puede no ser feliz. Como la felicidad no está repartida en proporción a los méritos, resulta que la virtud significa el bien supremo, mas no el bien perfecto, pleno.

El bien pleno consiste en la coincidencia de la felicidad con la moralidad (felicidad merecida); el virtuoso merece ser recompensado en la medida de su virtud. Kant no preconiza el castigo del no virtuoso, como quizá se pudiera suponer. El bien pleno no consiste en una justicia punitiva; no es objeto de temor, sino sólo de esperanza. No se puede pretender el bien pleno. La felicidad proporcional no es reclamable; de lo contrario, la moralidad podría degenerar en simple medio para la felicidad, contradiciendo a su propia esencia, que excluye la felicidad como motivación última. La condición suprema del bien pleno es, según Kant, la virtud, la total adecuación de la conciencia con la ley moral. Esta adecuación es la «santidad, un estado perfecto inasequible a un ser racional del mundo sensible en ningún momento temporal de

su existencia. Como la santidad, a pesar de todo, es una exigencia práctica, sólo podrá alcanzarse mediante un progreso indefinido... Pero el progreso indefinido sólo es posible bajo el supuesto de que ese ser racional posea una existencia y una personalidad que duren indefinidamente: a eso se llama inmortalidad del alma» (*KpV*, V 122).

Este argumento introduce un cambio en la idea tradicional de la vida futura. Según el cristianismo, y también según Platón, la lucha del deber moral contra las inclinaciones tiene lugar sólo en este mundo, y los bienaventurados no conocen ya, en el más allá, ninguna tentación que los induzca al mal. Kant, en cambio, prolonga indefinidamente el combate moral de este mundo. Broad (140) tacha de contradictoria la argumentación kantiana, ya que considera la perfección moral como posible y como imposible al mismo tiempo; un proceso indefinido, en efecto, nunca puede acabar. Sin embargo la debilidad del argumento kantiano no reside tanto en una contradicción lógica, ya que –como ha señalado Körner (1955, 166)– una serie infinita se puede contemplar como conclusa, según la matemática actual, sin necesidad de que posea un último eslabón. Lo problemático es saber si el proceso de moralización, prolongado hasta el infinito, confiere aquello que debe realmente conferir. El hombre, en efecto, por su propia estructura no puede alcanzar la santidad entendida como coincidencia necesaria con la moralidad. El hombre como ser racional finito se halla siempre expuesto a una posible tentación; la santidad sólo es posible para inteligencias puras que no necesitan de un proceso de moralización.

El segundo postulado, la existencia de Dios, se basa en cuatro presupuestos. En primer lugar, y con arreglo a la idea del bien pleno, el hombre moral merece ser feliz; en segundo lugar, la moralidad no garantiza una felicidad proporcional; en tercer lugar, el remedio a tal situación es la esperanza en un poder que otorgue esa felicidad merecida; en cuarto lugar, ese poder distribuidor de la felicidad sólo puede darse en un ser que sea *a*) omnisciente, para no engañarse sobre los méritos de cada uno; *b*) omnipotente, para poder otorgar siempre el grado proporcional de felicidad; y *c*) santo, para llevar a cabo indeclinablemente esa justa distribución. Semejante poder sólo lo posee Dios. «La moral lleva pues inevitablemente a la religión, prolongándose así en la idea de un

legislador moral suprahumano, en cuya voluntad está esa finalidad última (de la creación) que puede y debe ser también la finalidad última del hombre» (*Rel.*, VI 6). Esta «demostración de Dios» partiendo del problema del bien pleno no parece tener antecedentes históricos (cf. Albrecht, § 17); se trata de un aporte original de Kant.

Kant critica con su teoría de los postulados una escatología ilusoria que, con pretexto de una expectativa del más allá, cree poder eludir las tareas concretas de este mundo. Distingue en efecto entre el bien pleno, sobre el que yo puedo tener fundadas esperanzas, y el bien práctico, que debo realizar mediante mi esfuerzo personal; además la felicidad del más allá será proporcional a la moral que se haya practicado.

12.2. *El mal radical*

El ámbito de la religión es más extenso que el de los postulados de la razón práctica pura. La religión, no habla sólo de la existencia de Dios y del alma inmortal, sino también, en el caso del cristianismo, del pecado original, de Jesucristo y de la Iglesia. Según Kant, también estos temas se pueden fundamentar en lo puramente filosófico, sin recurrir a la revelación. Es obvio que en este terreno no basta con atenerse a los principios de la moral, sino que es preciso apelar a una experiencia. La experiencia a la que Kant apela en su escrito sobre la religión es la de «la naturaleza humana, dotada de disposiciones buenas y malas» (*Rel.*, VI 11).

Kant sigue la idea básica de la ilustración: sólo existe una religión verdadera y esta religión no puede contradecir la razón; en efecto, «una religión que esté en pugna con la razón no podrá mantenerse mucho tiempo» (*Rel.*, VI 10). Kant no excluye, por otra parte, que las doctrinas religiosas emanen «de hombres inspirados sobrenaturalmente» (*Fak.*, VII 6), es decir, cuya fuente originaria sea la revelación y que la razón ha abordado con posterioridad. Aunque la verdadera religión no necesite realmente de una revelación histórica y se pueda ser persona religiosa sin creer en una revelación y sin compartir el credo de una Iglesia visible, hay que decir a nivel histórico que la verdadera religión puede co-

menzar con una revelación. Por eso una teoría puramente filosófica sobre la religión debe mantenerse «dentro de los límites de la razón», como reza el título del escrito kantiano, sin afirmar que toda religión emane «de la mera razón (sin revelación)» (*Fak.*, VII 6).

Dando por supuesto que la filosofía no puede negarle de entrada a la revelación cristiana su pretensión de poseer la verdad, Kant arranca de una posible unidad de la teología filosófica y la teología bíblica (*Rel.*, VI 12s). Guiado por la hipótesis de una coincidencia entre la revelación y la razón pura, Kant lleva a cabo una nueva interpretación de los acontecimientos bíblicos que, además de su carácter filosófico, tiene connotaciones teológicas. El lema hermenéutico adecuado para esa interpretación obliga a entender las afirmaciones de la Biblia como proposiciones morales que hacen referencia a la naturaleza humana, dotada de disposiciones buenas y malas. De este modo la religión cristiana pasa a ser en última instancia la religión natural, aun siendo revelada: una religión a la que «los hombres pueden y deben llegar mediante el simple uso de su razón» (*Rel.*, VI 155).

Ya el título de la primera parte del escrito sobre la religión enuncia la famosa tesis de la «coexistencia del principio malo junto al bueno, o del mal radical en la naturaleza humana». Kant aborda con esta afirmación el tema del pecado original. El mal no se encuentra sólo en este o aquel individuo sino en todo el género humano y es anterior a las acciones concretas. A pesar de ello el mal no nace de una predisposición biológica sino que debe atribuirse a la libertad del hombre.

El hombre no sólo es malo, sino radicalmente malo, y ésta es la segunda afirmación parcial. Kant afirma que el hombre no es malo esporádicamente, sino desde su raíz. Como demuestra una reiterada experiencia que excusa de toda demostración formal, el hombre no posee sólo, en opinión de Kant, inclinaciones naturales que son indiferentes en lo moral. Posee también una tendencia a hacer de las inclinaciones naturales la última motivación de su conducta. De este modo el hombre se enfrenta a la ley moral, a pesar de ser consciente de esta ley. Esa rebelión contra la ley moral significa algo más que la mera fragilidad e imperfección; es «maldad», es decir, la tendencia a adoptar máximas perversas. No se trata por otra parte de hacer el mal por el mal, cosa que sería

diabólica según Kant. Como la maldad es congénita, se necesita para su superación, no sólo una mejora de las costumbres, una disciplina de tendencias indisciplinadas por naturaleza, sino un cambio radical en las actitudes internas.

La teoría kantiana sobre el mal radical no es un simple añadido a su ética. Está estrechamente relacionada con la teoría del hombre como ser racional finito. La libertad de un ser que no es por naturaleza una razón pura (práctica) incluye fatalmente, no sólo la capacidad de realizar el mal, sino también su realización.

El reconocimiento del mal, con inclusión del sufrimiento inocente, es un problema religioso de primer orden: ¿Por qué Dios, que podría impedir con su omnipotencia todo sufrimiento y debería impedirlo por su bondad, permite que padezca el inocente y el justo? Uno de los intentos más geniales de resolver el problema es el relato de Job. En el plano filosófico Leibniz planteó la cuestión del origen del mal con el lema de la teodicea o justificación de Dios ante el mal (más generalmente, ante los desórdenes) del mundo. Kant esboza una solución de notable originalidad. Se basa en su filosofía de la libertad y en la filosofía de la religión orientada hacia el principio de la esperanza. Kant rechaza todas las respuestas a la cuestión de la teodicea que no asumen el problema del mal en toda su profundidad. Descarta concretamente una concepción de tipo naturalista y biológico, defendida hasta hoy, entre otros, por los epicúreos, los estoicos y sus seguidores. Se opone también a un optimismo ingenuo que desdramatiza el problema y, siguiendo a todos los moralistas bienpensantes desde Séneca, pasando por Rousseau (cf. *Rel.*, VI 20), hasta los marxistas, cree en el hombre naturalmente bueno, al que las circunstancias sociales han corrompido. La teoría kantiana del mal radical contiene un ataque frontal contra un pensamiento utópico de ese estilo. Pero Kant rechaza igualmente un pesimismo heroico que afirma una caída total del hombre en el mal. Las tres concepciones se oponen a la tesis kantiana, que sitúa el origen del mal en la libertad y ve en ésta la posibilidad de superarlo.

El principio parcialmente bueno y parcialmente malo que rige en el hombre da lugar –como dice el título de la segunda parte del escrito sobre la religión– a la «lucha del principio bueno con el malo por el dominio del hombre». Kant elaboró en este punto una «cristología filosófica». Existe, en efecto, un modelo excep-

cional para la lucha victoriosa del bien con el mal en el hombre: la idea del bien hecha persona. Cristo, el «hijo de Dios», es «la humanidad (el ser mundano racional en general) en toda su perfección moral» (*Rel.*, VI 60) y da a todos los hombres el ejemplo de moralidad pura a fin de que puedan, si no eliminar del todo el principio malo, quebrantarlo al menos en su poder.

La tercera parte, *El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios en la tierra*, invita al hombre a abandonar el estado ético natural. Si en el estado jurídico natural domina la guerra de todos contra todos, el estado ético natural es un «estado de hostigamiento incesante del principio bueno que hay en todo hombre por el principio malo» (*Rel.*, VI 97). El estado ético natural se supera mediante una comunidad donde, a diferencia del derecho coercitivo, se reconocen las leyes morales como exentas de toda coacción. Teniendo en cuenta que la ley ética debe promover la moralidad, una realidad interior, la misión y competencia del legislador jurídico no puede consistir en procurar la abolición del estado ético natural. Por la misma razón, el legislador no es el de la comunidad jurídica de derecho; no es la voluntad general, el pueblo. Por otra parte, las leyes éticas no pueden ser simples mandatos de una autoridad, pues entonces no serían leyes morales no coercitivas, sino leyes jurídicas con capacidad de coacción. Por eso el legislador ético es, según Kant, alguien que «debe presentar todos los auténticos deberes... como mandatos suyos». Ese legislador es Dios entendido como «soberano del universo moral». Sólo se puede concebir, pues, una comunidad ética «como un pueblo sometido a mandamientos divinos, es decir, como un pueblo de Dios regido por leyes morales» (*Rel.*, VI 99).

Habida cuenta que la virtud pura es algo interior, y por tanto no es objeto de experiencia posible, tampoco la comunidad regida por las leyes morales puede darse en forma empírica. El reino de Dios es un Iglesia invisible: la comunidad de todos los «hombres de buena voluntad». A esa comunidad le corresponden, según Kant, las mismas notas que proclama el credo cristiano. La Iglesia invisible como pueblo de Dios es universal, ya que es numéricamente una; es santa, porque se define como comunidad de pureza moral plena; es apostólica porque su estatuto, que es la legislación moral, es inmutable.

El reino de Dios en tanto que Iglesia invisible no está destinado a realizarse como un Estado histórico, como un «reino mesiánico terreno» (XXIII 112). Frente a toda teocracia (en griego, dominio de Dios: poder estatal de tipo religioso) y frente a los

Ilustración 7. Lápida conmemorativa en Königsberg

múltiples intentos de secularización, el reino de Dios no es un imperio político que pueda realizarse mediante el progreso en la justicia política. Esto no significa que el reino de Dios sea un mero mito o símbolo. Para Kant es un reino ético y constituye la meta moral última, como la paz perpetua de una comunidad jurídica planetaria significa la meta jurídica última de la humanidad.

Aunque la comunidad regida por las leyes morales sea una Iglesia invisible, Kant no rechaza todo tipo de organización visible. Atribuye a la Iglesia visible una misión pedagógica; su papel consiste en representar en forma sensible la idea moral del reino de Dios. Kant pone en guardia sin embargo contra la tentación de tomar la expresión sensible por la realidad misma. El primer fundamento de toda verdadera religión lo son las leyes puramente morales. Gracias a ellas «la voluntad de Dios está escrita originariamente en nuestro corazón» (*Rel.*, VI 104). En consecuencia, la proximidad del reino de Dios no se anuncia, según Kant, por el esplendor de la Iglesia visible, sino por la transformación que sufre lentamente la mera fe en la Iglesia hasta convertirse en una fe puramente racional: la fe de la religión moral. En efecto, «las leyes puramente morales no son únicamente la condición insoslayable de toda verdadera religión, sino que son también aquello que constituye esta misma religión» (ibíd.).

En la cuarta parte, *Sobre el verdadero y el falso servicio bajo el régimen del principio bueno, o sobre la religión y el clericalismo*, Kant destaca finalmente –como ya hiciera Rousseau (*Du contrat social*, IV 8)– la religión moral de la buena conducta frente a todas las religiones guiadas por el interés (el mero culto, acompañado de preceptos, prescripciones y observancias). Toda actitud religiosa oportunista, que se desvía de la conciencia moral para especular con los dones y favores de Dios, se opone al principio de la autonomía y por ello es moralmente reprobable.

V. LA ESTÉTICA FILOSÓFICA Y LA FILOSOFÍA DE LO ORGÁNICO

13. La crítica del juicio

13.1. *La doble tarea: análisis real y función sistemática*

El pensamiento teleológico, orientado hacia los fines (del griego *telos*, fin), ha dominado cada vez más en occidente a partir de Aristóteles. En la época moderna, sin embargo, el pensamiento teleológico quedó sofocado por la perspectiva causal («mecanicista») y Bacon habló del mismo en tono sarcástico como la «virgen consagrada a Dios cuyo útero no pare nada». En tiempo de Kant el pensamiento causal había logrado ya importantes triunfos, por ejemplo en la filosofía de Hobbes y de los ilustrados franceses, en la física de Galilei y Newton y en la biología. Uno de los defensores más radicales del mecanicismo fue el médico y filósofo J.O. de La Mettrie con su obra provocativa *L'homme machine* (El hombre máquina, 1748). A pesar de ello, Kant otorgó a la teleología un espacio importante. De ahí que sea un error creer que Kant se alinea dentro de esa tradición antiaristotélica de la edad moderna que erradica de la filosofía y de la ciencia todo pensamiento finalista.

Los elementos teleológicos no son residuos precríticos, demostrativos de que Kant no pudo liberarse, pese a su pensamiento revolucionario, de la filosofía tradicional. Por el contrario, el pensamiento finalista de Kant es una parte integrante de su crítica transcendental de la razón. Kant señala, por una parte, el carácter meramente subjetivo de los juicios teleológicos; y, estos juicios se

encuentran, por otra parte, en todos sus escritos capitales. En la *Crítica de la razón pura*, la teoría de las ideas regulativas cumple la finalidad racional de alcanzar un conocimiento pleno. La teoría de los postulados de la *Crítica de la razón práctica* presupone la idea teleológica de una unidad entre el mérito y la felicidad. En su filosofía del derecho y de la historia, Kant considera que la meta (el «sentido») de la historia está en la paz perpetua. Pero el pensamiento teleológico de Kant culmina en la *Crítica del juicio*.

La tercera *Crítica* está íntimamente ligada al conjunto de la crítica kantiana de la razón. Según Kant, la filosofía se divide en dos partes: la filosofía teórica y la filosofía práctica (que incluye la filosofía del derecho, de la historia y de la religión). Si la filosofía teórica investiga las leyes dictadas por los conceptos del entendimiento puro aplicados a la naturaleza, la filosofía práctica estudia las leyes dictadas por los conceptos de la razón pura centrados en la libertad; la razón sólo es legisladora en la esfera del derecho y de la moral.

Pero ambas esferas, la naturaleza y la libertad, el mundo sensible (fenoménico) y el mundo moral (inteligible), no pueden estar disociadas, ya que la libertad está destinada a expresarse en el mundo sensible. Para salvar el abismo entre el mundo natural y el mundo moral, es necesario buscar un punto de unión. Kant cree haberlo encontrado en la facultad (reflexiva) del juicio (sobre el papel mediador de la historia y de la religión, cf. arriba capítulos 11-12). Kant concibe la facultad del juicio como eslabón intermedio entre el entendimiento y la razón. La tercera *Crítica* está dedicada a investigar sus condiciones válidas a priori.

La *Crítica del juicio* es una obra difícil y por eso los comentadores de Kant la han dejado de lado desde hace mucho tiempo. Pero la menor atención prestada a la tercera *Crítica* obedece también a que sus temas han perdido interés. Son escasos los estudios filosóficos que se dedican a la estética kantiana y el pensamiento teleológico ha dejado prácticamente de existir en las ciencias naturales.

Las dificultades internas comienzan con la complejidad de la obra. Es un estudio sistemático y un estudio por temas, y ambas tareas están entrelazadas. Encontramos por una parte el tema de la unidad de los contrarios, tan central en el idealismo alemán. Es preciso conciliar las esferas de la naturaleza y la libertad, de la

sensibilidad y la espontaneidad, del conocimiento y la acción, disociadas entre sí («extrañas» la una a la otra). Como indican las dos *introducciones* de la obra, y como se comprueba en el curso de ella, el discurso de Kant posee un carácter sistemático. Por otra parte la trabazón sistemática es producto de una facultad subjetiva que, al igual que el entendimiento y la razón, elabora unas leyes a priori. Por eso la indagación transcendental representa la fundamentación crítica de una nueva esfera de la realidad. El acceso a la misma puede estar dificultada por el afán sistemático.

La facultad que ha de establecer el nexo entre la filosofía teórica y la práctica adopta –y ésta es otra dificultad– dos formas básicas muy diferentes entre sí: el juicio estético y el juicio teleológico en sentido estricto. La tercera *Crítica* no desempeña sólo una función sistemática para completar la crítica de la razón con el nexo y la unidad de la naturaleza y la moral. Lleva a cabo la fusión transcendental de dos esferas tan dispares como el mundo de lo bello y lo sublime, del arte y del genio, por una parte, y el mundo de lo orgánico y de la unidad sistemática de toda la naturaleza, por otra.

Kant define el concepto fundamental, la facultad del juicio, como «la capacidad de pensar lo que hay de especial en lo general» (KU, V 179). El juicio presenta dos formas. Como «juicio determinante» subsume lo especial en lo general, en función de una regla, un principio o una ley; como juicio reflexivo está destinado a encontrar lo general en lo especial. Kant indaga a continuación cómo el mero juicio reflexivo logra mediante una espontaneidad subjetiva otorgar un alcance general e independiente de la experiencia a algo que aparece dado en la sensibilidad. Kant une en la facultad del juicio dos elementos diversos, la sensibilidad y la espontaneidad, para formar el objeto de la crítica transcendental. Por eso la crítica del juicio estético y del juicio teleológico va más allá de su propio ámbito. No indaga sólo las condiciones de lo bello y de lo orgánico, sino que hace ver la posibilidad de una conexión entre la naturaleza y la moral. El análisis temático y la función sistemática no suponen dos intereses contrapuestos, sino dos intereses que se imbrican entre sí.

El concepto que expresa la obra específica del juicio reflexivo y su misión mediadora entre la naturaleza y la libertad es la finalidad. Cuando se afirma que algo tiene un sentido finalista, se hace

referencia a ciertos fenómenos considerados como un todo y se somete ese todo a un fin. Mientras que los fenómenos se pueden constatar empíricamente (formando el dato especial), el ordenamiento de la totalidad a un fin es el elemento general, no dado empíricamente, que el juicio descubre con su propia espontaneidad. Por eso el dato sensible, que es la naturaleza, y la afirmación espontánea, que es la libertad, forman una unidad originaria en los juicios finalistas.

La unidad originaria puede revestir diversas formas. A tenor de los dos pares de conceptos reflexivos, formal-material y subjetivo-objetivo, Kant distingue cuatro formas en total, para detenerse sólo en dos de ellas:

Kant habla de finalidad objetiva, pero meramente formal, cuando los matemáticos descubren en las figuras geométricas una relación, sin fijarle un fin concreto. Esta finalidad no está en las propias figuras geométricas sino en el pensamiento matemático; es pues algo puramente intelectual. Kant la analiza sólo como el polo opuesto a la finalidad objetiva y material (KU, § 62). Kant deja también de lado la finalidad de las acciones humanas, porque no plantea problemas diferentes a los de la esfera ética.

Restan 1) la finalidad formal (que no hace referencia a cosas existentes) y la finalidad subjetiva en los juicios estéticos; 2) la finalidad objetiva (independiente de los sentimientos y deseos del sujeto) y la finalidad material (referida a cosas realmente existentes) de organismos y de su modo de ser: la vida. Kant las estudia en la primera y segunda parte de la *Crítica del juicio.*

Kant expone además en la *primera introducción* (KU, V 181ss) el principio de la finalidad formal de la naturaleza como un principio transcendental del juicio. Con este principio Kant confiere a la idea de finalismo universal de la naturaleza un cariz de crítica racional. Aristóteles, santo Tomás de Aquino y su tradición hasta la época moderna tienen razón al considerar toda la naturaleza, y no sólo la vida orgánica, como ordenada a un fin; no tienen razón en cambio al creer que la naturaleza misma está ordenada a un fin. En primer lugar la finalidad formal, que Kant considera universalmente válida, no significa ya esa regularidad que todo investigador espera encontrar cuando busca en la confusa variedad de los procesos naturales ciertas constantes en forma de leyes empíricas y teorías generales. En segundo lugar la finalidad reducida a regularidad no posee un funcionamiento objetivo, sino sólo subjetivo, pero que es transcendental. La finalidad universal de la naturaleza no es sino el horizonte de expectativas esbozado por la facultad del juicio a priori para descubrir la naturaleza, no en su forma caótica, sino estructurada. Tal expectativa no se debe a la experiencia, sino a los presupuestos subjetivos a priori de toda experiencia natural y es independiente de que se rija sólo por el principio de causalidad o también por nociones de finalidad objetiva.

Es legítima la esperanza de encontrar en la naturaleza ciertas constancias y relaciones sistemáticas –de este modo Kant esboza con extremada brevedad una deducción transcendental– porque sólo con este supuesto podemos buscar un conocimiento objetivo de la naturaleza. La finalidad formal de la naturaleza es un horizonte de expectativas que toda investigación científica admite siempre, y por tanto a priori. El origen de este horizonte de expectativas está en el juicio reflexivo puro y se expresa en principios metodológicos que guían al científico; por ejemplo: «La naturaleza sigue el camino más corto»; «su gran variedad en leyes empíricas se reduce a la unidad de unos pocos principios» (KU, V 182).

13.2. *La fundamentación crítica de la estética*

Lo bello

En la primera parte, la *Crítica del juicio estético,* Kant estudia la validez de tales juicios. Éstos afirman que sus objetos son bellos o sublimes. El que no es esclavo de la moda, sino que sabe formular juicios independientes sobre lo bello, demuestra tener gusto estético; por eso los juicios estéticos sobre lo bello se llaman también juicios de gusto (sobre la estética transcendental como ciencia de los principios de la sensibilidad, cf. arriba capítulo 5).

Sobre gustos no cabe discusión, dice un refrán, dando a entender que el gusto es algo meramente subjetivo (cf. KU, § 56). En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant comparte aún esta opinión, frente a Baumgarten (B 35s, nota); por eso resulta sorprendente que posteriormente descubra para los juicios sobre

el gusto una condición a priori, es decir, no sólo una generalidad sino su forma más estricta, válida independientemente de la experiencia. Kant no afirma que los juicios estéticos sean sintéticos a priori. Sólo son posibles gracias a un aspecto apriorista, pero en cuanto juicios concretos sobre un paisaje o sobre una obra de arte son de carácter empírico.

Kant, el filósofo que «muy probablemente tenía escasa sensibilidad para lo bello y que además nunca tuvo ocasión, al parecer, de contemplar una gran obra de arte» (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Anhang), logró con el descubrimiento del a priori estético, tras los admirables hallazgos realizados en la filosofía teórica y práctica, una revolución en la estética que hizo época. Ese descubrimiento explica la independencia y las leyes autónomas de la estética frente al conocimiento científico y la praxis moral. La estética y el arte han mantenido su autonomía hasta hoy, aunque la distancia entre Kant y el presente es inmensa.

El descubrimiento del a priori estético dio origen a la *Crítica del juicio estético*, una crítica del gusto y del arte de signo transcendental. Esta obra contiene una crítica de segundo grado. En ella no se formulan juicios estéticos, pero se estudia el fundamento del juicio crítico en el ámbito de lo estético. El a priori que Kant afirma en este punto es de otra índole que el a priori de la primera y la segunda *Crítica*. En efecto, la actitud estética frente al objeto (lo bello en la naturaleza, lo bello artístico y lo sublime), es diferente de la actitud teórica y de la actitud práctica. La relación estética con el mundo implica una forma peculiar de racionalidad que no cabe reducir al conocimiento objetivo o a la moralidad o a ambas cosas a la vez.

Kant combina también en su análisis crítico de la estética una visión cauta y sutil de los fenómenos con un razonamiento lógico vigoroso. Justifica con el elemento apriorista la posibilidad de descubrir, incluso en el plano estético, una norma vinculante (cf. KU, § 38). Como el a priori estético no coincide con los principios del conocimiento y de la acción, las cuestiones estéticas no pueden resolverse, en el plano fenoménico, mediante la argumentación y la demostración ni mediante el compromiso moral. El elemento decisivo no es sin embargo la preferencia individual ni el arbitrio subjetivo. Kant señala que los juicios estéticos presen-

tan cierto aspecto paradójico. No son demostrables y pretenden, no obstante, ser comprensibles y vinculantes para todos. A diferencia de los enunciados científicos y morales, Kant no atribuye a los juicios estéticos una generalidad objetiva, pero sí subjetiva. La vivencia subjetiva del yo en la experiencia estética implica, según Kant, un sentimiento general del mundo y de la vida, y la problemática de lo estético culmina en la pregunta sobre la posibilidad de combinación de la subjetividad con la pretensión de la generalidad y la necesidad.

Gadamer, inspirándose en Hegel, ha acusado a Kant de «subjetivización de la estética» a causa de la calificación de lo estético como generalidad subjetiva; «la fundamentación kantiana de la estética autónoma, liberada del criterio del concepto», deja de lado «la cuestión de la verdad en el ámbito del arte» (56). Gadamer entiende, sin embargo, el aspecto subjetivo de la «generalidad subjetiva» de Kant como una «opinión privada» y subestima el aspecto general. El propio Gadamer admite que el arte, la tradición y las ciencias del espíritu poseen su forma de verdad; pero esta forma de verdad debe distinguirse netamente de la que es propia de las ciencias naturales matemáticas. De no hacerlo, el arte y las ciencias del espíritu constituirían un conocimiento de rango inferior. Es preciso reconocer su peculiaridad para no rebajarlas a la condición de hermanas menores, quizás ilegítimas, de las ciencias naturales, y hay que hablar de su verdad en un sentido análogo con respecto al conocimiento teórico. El concepto kantiano de generalidad subjetiva podría ofrecer el fundamento adecuado. El concepto apunta tanto a lo común, a la generalidad, como a lo peculiar: una subjetividad diferente de la objetividad matemático-científica. De ese modo la crítica kantiana del juicio estético escapa al peligro que también Gadamer quiere conjurar (38): que «la autorreflexión de las ciencias del espíritu se aproxime indebidamente a la metodología de las ciencias de la naturaleza».

Los filósofos de la ilustración sostuvieron un fuerte debate sobre la esencia de los juicios estéticos. Lo común a las tres posiciones principales es el intento de reducir tales juicios a otros fenómenos más conocidos. En lugar de degradar la experiencia estética a la condición de una etapa preliminar, de una fase de extinción o de un apéndice del conocimiento teórico o práctico, Kant defiende la autonomía de lo bello. Lo estético es una forma

peculiar de descubrir la realidad. Kant rechaza la estética racionalista de A.G. Baumgarten, que considera los juicios estéticos como una forma (inferior) de conocimiento. Critica la estética sensualista (rica en material fenomenológico) de E. Burke, que reduce los juicios estéticos a un mero sentimiento. Rechaza en fin la estética empirista según la cual los juicios estéticos nacen de simples usos y convenciones, ignorando la esencia del gusto, que consiste en poder mantener frente a la moda y la convención una libertad y superioridad específicas. Según Kant los juicios estéticos valoran sus objetos conforme a una regla y, por tanto, en el plano general, mas no a tenor de conceptos científicos o de principios morales.

Siendo el juicio estético subjetivo, pero al mismo tiempo reflexivo, el elemento general que él enuncia no es algo previamente dado. Contrariamente a toda estética operativa, que hace de la obra de arte el soporte de una verdad objetiva contemplada en el plano sensible, el placer estético no resulta, según Kant, de la perfección, de la aptitud interna objetiva de una cosa. Lo bello no es el objeto mismo en su apariencia o en su forma; el adjetivo «bello» no es un predicado objetivo sino relativo. Y la relación estética arranca del sujeto; se debe a una actividad creativa, a la representación estética del objeto en el sujeto.

Con esta idea de lo «subjetivamente general», Kant se aparta de toda estética normativa que prescribe reglas fijas para una obra teatral o una pieza musical bellas. Tales reglas consideradas clásicas constituyen una intromisión violenta en la actividad estética. Kant introduce, en lugar de la estética normativa, una estética del genio: «El arte bello es arte del genio» (KU, § 46). El arte no inventa las reglas sino que las recibe del genio, el favorito de la naturaleza, que se distingue por su originalidad ejemplar. Kant no estudia pues únicamente la relación del espectador con el arte, el juicio sobre los objetos bellos a través del gusto estético; considera también al artista, y la objeción nietzscheana de que Kant «reflexionó sobre el arte y lo bello desde la perspectiva del "espectador"» (*Zur Genealogie der Moral*, 3. Abh., Abschn. 6) no se ajusta a la realidad.

La concepción romántica del arte asumió la estética kantiana del genio, al igual que su autonomía de lo estético. No se impuso sin embargo la polarización kantiana del concepto de genio en la figura del artista (§ 47). El concepto de genio se amplió durante el

siglo XIX hasta convertirse en una noción valorativa universal y fue objeto de una verdadera apoteosis juntamente con el concepto de lo creativo, cuyas fuerzas brotan de lo inconsciente; el genio pasa a ser el modelo, el héroe de la época.

Kant lleva a cabo la «analítica de lo bello» guiándose por los criterios de cualidad, cantidad, relación y modalidad, bien conocidos por la *Crítica de la razón pura*. Así obtiene una cuádruple definición de lo bello. Se trata, según la cualidad, de un placer desinteresado, y por ello libre (ante lo feo, desagrado). Consideramos los objetos como bellos cuando éstos gustan en sí mismos, al margen de los conceptos objetivos o de las sensaciones de lo placentero o lo bueno (KU, § 2-5). No se sigue de ahí, como supone Nietzsche (ibíd.), que la contemplación de obras artísticas no vaya acompañada de «una serie de vivencias, apetencias, sorpresas y sugestiones individuales». Pero en la cuestión de si una obra es bella, en el juicio estético puro, no debe interferir el interés por la realidad objetiva de la cosa. De acuerdo con las exigencias de lo estético, el juicio debe emitirse con total imparcialidad. El que juzga con criterios de posesión o de uso, no se preocupa del objeto en sí sino de sus propias necesidades o apetencias. Su juicio es interesado y no es ya puramente estético.

Siendo lo bello aquello que agrada de modo desinteresado, Kant aplica los juicios estéticos, no sólo a las expresiones artísticas, sino también a lo bello natural, incluso a lo meramente decorativo. La primacía no es de lo bello artístico sino de lo bello natural, ya que sólo lo bello natural permite una presencia del hombre en la realidad sin ideas preconcebidas. El idealismo alemán, en cambio, posterga el interés por lo bello en la naturaleza, que Kant describe con tanto entusiasmo, en favor del encuentro del hombre consigo mismo en las obras de arte. Para Hegel, por ejemplo, la esencia de todo arte consiste en revelarle al hombre lo que él es (*Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Lasson, 57); en el arte el hombre se encuentra consigo mismo, el espíritu humano.

Aunque el juicio de una cosa como bella o fea se produce sin conceptos objetivos, puede tener validez general por razón de la cantidad. Es verdad que un juicio estético se refiere siempre a la sensación subjetiva de agrado, pero incita a los demás a seguir ese juicio (UK, § 8). Esta incitación es posible porque el juicio estético implica un libre juego desinteresado de las dos facultades cog-

nitivas, la fantasía y el entendimiento. Si las potencias cognitivas se encuentran en armonía, se produce un tipo especial de placer. Éste no consiste en la satisfacción de una necesidad sensible, ya que todo interés queda descartado, ni en un respeto puramente racional a la ley moral, ya que todo juicio estético se refiere a algo que está dado en el mundo sensible. El agrado que se siente ante los objetos bellos se sitúa conceptualmente entre un placer sensible y un placer racional, y esta posición intermedia revela el papel mediador de lo estético entre la naturaleza y la libertad, entre la sensibilidad y la razón pura (práctica).

Teniendo en cuenta que la fantasía no interviene sola en la experiencia estética, sino junto con el entendimiento, su ejercicio no consistirá en meras imaginaciones privadas sino en reflexiones controlables y verificables. Contrariamente a un subjetivismo y escepticismo extremos, la experiencia estética posee también una dimensión comunicativa. Como las obras de arte, por otro lado, no activan sólo el entendimento sino también la imaginación, resultan inagotables en principio. Según demuestra cualquier intento serio de interpretación, ninguna obra de arte (en literatura, música o artes figurativas) puede captarse plenamente a través de un determinado concepto ni entenderse del todo mediante un único lenguaje (KU, § 49).

Por razón de la relación, los juicios estéticos implican una perspectiva finalista. Es bello algo que presenta los distintos elementos integrados «armónicamente» en la totalidad, sin que ésta se encuentre subordinada a otra realidad. Es bella una armonía o proporción sin finalidad ulterior, una armonía interna sin trabas ni subordinaciones.

Por último un juicio estético presupone, por razón de la modalidad, la existencia de un sentido común (KU, § 20). Éste posibilita un juicio general y se expresa en el sentimiento de la cualidad: «Es bello aquello que se reconoce, sin la mediación del concepto, como objeto de un agrado necesario» (KU, § 22). Kant, aleccionado por Rousseau, no infiere del refinamiento del gusto una elevación correspondiente del sentido moral; la civilización no significa moralización; el desarrollo del sentido común estético sólo tiene un significado estético y no un significado moral.

Lo sublime

Un segundo fenómeno de lo estético que Kant investiga tiene raíces antiguas y adquiere especial importancia en la filosofía de la ilustración, importancia que conserva aún en Herder, Schiller y Schelling, pero comienza a declinar con la historización de Hegel. Es el fenómeno de lo sublime. Quizá no ha desaparecido totalmente en el mundo actual. Pero debido a la crítica postidealista de la metafísica y de la religión y a las nuevas condiciones económicas y culturales no desempeña un papel significativo en el campo filosófico ni en el de las ciencias de la literatura.

Lo sublime (*hypsos*) designa en griego una elevación patética del alma, una autosuperación del hombre provocada por la poesía de tipo entusiasta y que culmina en la catarsis (purificación) producida por los sentimientos de temor y compasión. En la filosofía de la ilustración lo sublime constituye sólo un grado superior de belleza e implica grandeza, excelencia; posteriormente se contrapuso expresamente a lo bello. Según Kant «lo sublime y lo bello agradan en sí mismos» (KU, § 23). Pero el propio Kant establece una neta diferencia: «Lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, que consiste en la delimitación; lo sublime en cambio se puede encontrar también en un objeto informe, cuando expresa o permite imaginar lo ilimitado.» El agrado que suscita lo sublime «no es un juego, sino un efecto serio de la labor imaginativa»; no provoca un placer positivo, sino «más bien admiración y respeto», que Kant llama placer negativo (ibíd.).

Ciertos objetos o hechos de la naturaleza no son sublimes en sí. Incitan simplemente a un estado anímico que favorece la captación de lo sublime. La naturaleza en su prodigiosa grandeza o en su terrible poder provoca en nosotros una determinada experiencia; despierta el sentimiento de poseer una facultad suprasensible: la razón autónoma pura.

Kant distingue dos formas de lo sublime. Lo sublime matemático revela la naturaleza como magnitud (por encima de toda medida) (KU, V 248) y nos hace vivirla frente al mundo sensible como una «sustrato suprasensible» (V 255): lo general, lo divino o el todo. Lo sublime dinámico, en cambio, revela la naturaleza como poder terrible que, sin embargo, no ejerce violencia sobre nosotros (V 260): «Los huracanes con sus devastaciones, el océa-

no inmenso cuando se agita en tempestades... reducen al mínimo nuestra capacidad de resistencia en comparación con su poder. Pero su visita resulta tanto más atractiva cuanto más formidable aparece, a condición de encontrarnos en lugar seguro; y calificamos estos fenómenos de sublimes porque elevan la energía anímica por encima de su nivel habitual y nos hacen descubrir en nosotros una capacidad de resistencia de un tipo totalmente distinto, que nos da fortaleza para enfrentarnos al poder aparentemente absoluto de la naturaleza» (KU, V 261). El hombre se siente en esos momentos superior a la realidad externa; se reconoce como un ser moral que puede compararse con la poderosa naturaleza y que incluso está por encima de ella.

13.3. *La teleología crítica*

Entre la teleología universal y el mecanicismo universal

La finalidad es para Kant algo más que un principio transcendental de todo conocimiento de la naturaleza y la base de todos los juicios estéticos. Desempeña un papel específico, en tanto que finalidad objetiva, en el conocimiento de los seres naturales. Pero hay que añadir que no desempeña este papel en todos los seres naturales sino únicamente en una clase parcial. Kant rechaza de ese modo tanto la teleología universal del aristotelismo, según el cual toda la naturaleza está organizada en sentido finalista, como un mecanicismo universal, según el cual sólo los enunciados causales permiten conocer plenamente incluso las realidades vivientes. Los enunciados teleológicos son necesarios a juicio de Kant. Su lugar exacto es la esfera que también en Aristóteles constituye el modelo del pensamiento teleológico: lo orgánico. La finalidad objetiva es –en sentido regulativo, no constitutivo– un principio de investigación que otorga la prioridad a la biología sobre la física. Mientras que ésta no deja espacio para las hipótesis teleológicas, el método mecanicista no es suficiente para el estudio de los seres vivos. El método mecanicista sólo nos enseña cómo se producen los procesos orgánicos, mas no su finalidad. Kant con su filosofía de lo orgánico es un precursor del romanticismo, como lo es también con su teoría de lo estético.

Es misión de la filosofía crítica investigar el concepto de finalidad específico de la biología, la modalidad de su uso legítimo y las relaciones que guarda con el pensamiento causal. Kant se aplica a esta tarea en la segunda parte de la *Crítica del juicio,* que viene a ampliar notablemente su teoría del conocimiento de la naturaleza. Por eso es un error buscar la teoría kantiana de la experiencia únicamente en la *Crítica de la razón pura* y en las *Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (Principios metafísicos de la ciencia natural).

En la primera sección, *analítica del juicio teleológico*, Kant desarrolla el concepto específico de finalidad para el mundo orgánico. En la segunda sección, la *dialéctica*, estudia la complementariedad recíproca de los enunciados teleológicos y los enunciados causales en el ámbito de los seres vivos, haciendo así una aportación a la lógica de la investigación en biología. Tras la tercera parte, la *teoría metodológica,* Kant aborda el destino de la naturaleza como sistema teleológico (KU, V § 83) en la «finalidad última de la existencia de un mundo, es decir de la creación» (§ 84). En virtud de una causalidad ideal que fija los objetivos a la «técnica de la naturaleza» surge un mundo donde la naturaleza como instrumento de la razón se dirige hacia una finalidad moral. Así la *Crítica del juicio teleológico* contiene algo más que una filosofía crítica del mundo orgánico y de la biología. También ella asume la tarea sistemática del juicio esbozada en las dos *Introducciones* y ejerce una función mediadora entre la naturaleza y la libertad, entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. En la idea del universo como creación coinciden la libertad y la felicidad en el marco de una cultura moral.

El concepto de teleología resulta en la biología, desde hace mucho tiempo, un lastre pesado que generalmente se desecha sin más o a lo sumo se admite con notables restricciones. Se teme que las reflexiones teleológicas faciliten la infiltración de explicaciones transcendentes en un contexto de conocimiento científico de la naturaleza, explicaciones que aquí son ficticias. La genética junto con el pensamiento teórico-sistemático y cibernético demuestra que también los fenómenos orgánicos se pueden explicar como procesos físico-químicos. En consecuencia el recurso a los factores teleológicos parece superfluo en biología. Muchos biólogos y médicos admiten por otra parte que los organismos consti-

tuyen estructuras dinámicas resultantes de numerosos procesos regulares articulados entre sí, cuyas partes pueden explicarse mediante las leyes físicas y químicas, por vía causal, pero que pueden considerarse en su estructura global como dotados de una tendencia finalista. Las partes y los procesos sirven por ejemplo para la autoconservación y la reproducción del sistema y para su adaptación a las nuevas condiciones ambientales. Por eso el biólogo americano C.S. Pittendrigh forjó el término «teleonomía». Este término alternativo está destinado a señalar en los hechos biológicos la orientación finalista en el plano puramente descriptivo, al margen de hipótesis transcendentes sobre el origen de esa tendencia finalista. El uso de conceptos teleológicos o teleónomos en el estudio de los organismos sigue siendo sin embargo un problema arduo en la teoría del conocimiento y de la ciencia. La respuesta que Kant dio a este problema es sin duda insuficiente, pero su enfoque crítico y racional promete más éxito que cualquier representación ingenua y realista de la teleología.

El problema de la teleología presenta según Kant al menos tres cuestiones parciales: 1) el concepto de finalidad, específico del mundo orgánico; 2) el diverso significado teórico de los enunciados causales y los enunciados teleológicos, y 3) sus relaciones mutuas.

La finalidad en los organismos

El análisis de los procesos orgánicos en su carácter finalista es de tipo objetivo y no subjetivo (KU § 61), de tipo real y no meramente intelectual (§ 62); un análisis interno al objeto y no externo (§ 63).

La finalidad es objetiva porque pertenece al organismo mismo. Los juicios teleológicos enuncian algo sobre el objeto y no –como los juicios estéticos– sobre su relación con el sujeto. La finalidad es real (material), porque implica en los procesos orgánicos un objetivo natural; por ejemplo la autoconservación. No se trata sólo de esa finalidad formal o intelectual que el matemático descubre en relación con las figuras geométricas sin atribuirles un objetivo. La finalidad biológica, por último, es una condición interna del objeto y no se basa en su utilidad para otra cosa. Es una propie-

dad del objeto mismo y difiere de la finalidad externa y relativa, consistente en la utilidad de una cosa para el hombre o para animales y plantas; una distinción que Hegel considera en el capítulo de su *Lógica* dedicado a la teleología como una de las grandes intuiciones de Kant. Los juicios teleológicos como enunciados sobre una finalidad objetiva, real e interna no son explicaciones transcendentes en biología. No afirman, como pretenden los vitalistas desde Louis Dumas (1765-1813) hasta H. Driesch (1867-1941), la existencia de un factor inmaterial, una energía vital no analizable mediante procedimientos físico-químicos, pero dotada de una efectividad material. Kant rechaza tales pseudoexplicaciones (él habla de «hiperfísica», KU, V 423), con su concepto de finalidad biológica, no menos vigorosamente que la biología actual.

¿En qué condiciones son legítimos los juicios teleológicos sobre la finalidad objetiva, real e interna? Son legítimos cuando ciertos procesos naturales no pueden comprenderse mediante las explicaciones causales, por ser «en sí mismos... causa y efecto» (KU, V 370), y por eso el razonamiento causal lineal choca con una barrera. Es lo que ocurre en el mundo orgánico, según Kant. Los organismos, en efecto, son conjuntos estructurados cuya organización no es efecto de una causa externa, sino que se produce desde dentro.

Kant aclara la reciprocidad de causa y efecto que se expresa en la autoorganización con el ejemplo del árbol. Un árbol al reproducirse genera otro árbol de la misma especie, de suerte que el árbol como especie es causa y efecto a la vez. La reciprocidad se demuestra, en segundo lugar, en el crecimiento: el árbol elabora las substancias que recibe confiriéndoles una «cualidad específica» y haciéndose y conservándose de ese modo como individuo. La reciprocidad de causa y efecto aparece en fin en la autorreparación de las lesiones y malformaciones (KU, § 64). Pero los críticos de la teleología intentarán explicar los ejemplos de Kant por vía causal y demostrar la existencia de funciones supuestamente específicas, como la reproducción, el crecimiento y la autorreparación, en los procesos inorgánicos. Pueden objetar asimismo contra Kant que éste no aclaró qué es en el concepto de autoorganización el sujeto organizador, un sujeto que no es una conciencia.

Con los conceptos de autoorganización y reciprocidad de causa y efecto Kant trata de distinguir claramente entre un organismo

y un reloj, el modelo de procesos puramente mecánicos. El reloj es sin duda una totalidad organizada, ya que cada pieza de él está en función de las otras; pero cada pieza no es un producto de las otras. Una rueda del reloj no puede producir otra rueda, ni un reloj puede generar otro o repararse a sí mismo (KU, V 374).

Los enormes progresos realizados por la ingeniería desde la época de Kant llevan a cuestionar seriamente la afirmación de la superioridad teórica fundamental de un organismo sobre una máquina. Parece, sin embargo, que la reproducción, el crecimiento y la autorreparación, como notas de la autoorganización, siguen siendo específicos de los organismos, aunque actualmente existan máquinas que producen o reparan otras máquinas. La máquina no se reproduce, sino que «produce» otra clase de máquinas. Y si la máquina se controla parcialmente mediante mecanismos reguladores y acaso se perfecciona, los fallos en los elementos de control o de programación se reparan «desde fuera». Por eso los seres orgánicos no poseen, como se supone a menudo, una realidad análoga a la capacidad constructora humana (arte de ingeniería). La ingeniería humana supone un ingeniero, un ser racional exterior al producto, mientras que la organización de los organismos se produce «desde dentro», desde los objetos mismos.

La función regulativa de la teleología

Según la *Crítica de la razón pura* los objetos de la naturaleza se constituyen mediante la mensurabilidad, la substancialidad y la causalidad. Este concepto científico de la primera *Crítica* ¿está en contradicción con la *Crítica del juicio teleológico*? Este escrito ¿limita el concepto científico a la física y propone para la biología una nueva ciencia, la ciencia teleológica? Kant es consciente del problema. En la *Dialéctica del juicio teleológico* choca con la antinomia: o bien «toda producción de cosas materiales es posible con arreglo a leyes meramente mecánicas» (explicación causal) o bien «alguna producción de esas mismas cosas materiales... no es posible con arreglo a leyes meramente mecánicas» (KU, V 387). Pero la antonomia se resuelve, según Kant, haciendo observar, conforme a la crítica transcendental de la razón, que los conceptos fundamentales de la explicación mecanicista y de la explicación teleológica tienen un origen diverso. La causalidad es un concepto puro del entendimiento, una categoría; por eso es un elemento constitutivo de todo objeto natural. La finalidad interna, en cambio, no hace del entendimiento sino del juicio teleológico. Dado que el objeto natural se forma totalmente en la colaboración de la intuición y el entendimiento, la finalidad interna no puede tener para la biología un sentido constitutivo, sino sólo regulativo (KU, § 67, 75, 77 y *passim*). Las explicaciones científicas son de tipo mecanicista, es decir físico-químico; pero la finalidad objetiva e interna del ser vivo no se puede observar empíricamente. Es algo añadido a la observación mediante el juicio reflexivo (cf. KU, V 399). Pero esa adición no es producto de una ocurrencia subjetiva. Es, según Kant, algo general y necesario, ya que sólo así se entiende el organismo como tal, como un producto natural donde «todo es fin y todo es medio», de suerte que «nada es inútil, sin razón de ser o atribuible a un mecanismo ciego de la naturaleza» (KU, § 66).

La idea de finalidad objetiva sirve para la orientación de la praxis científica. Es un principio heurístico para la investigación causal de los biólogos, que en su estudio de la estructura y funcionamiento de las plantas y los animales recurren todo lo posible a una finalidad interna y evitan considerar algo como inútil y sin razón de ser (ibid.).

Teniendo en cuenta que Kant considera las afirmaciones teleológicas como válidas sólo regulativa y no constitutivamente, parece que la «rehabilitación de la teleología» (en la línea de Spaemann, por ejemplo) debe partir del reconocimiento de que la nueva fundamentación crítica del pensamiento teleológico por parte de Kant menoscaba notablemente su importancia para la biología. En efecto, si el objeto de la biología, que es el organismo como tal o la vida como tal, debe entenderse teleológicamente, la teleología no es ya un mero principio regulativo. La idea heurística de la finalidad puede estimular sin duda la investigación causal; pero ésta viene a disolver el organismo vivo en meros procesos físico-químicos; de ese modo se perdería su esencia, el carácter de una totalidad que se organiza a sí misma.

Semejante crítica a Kant supone un error parecido al que comete el vitalismo. Considera la finalidad del ser vivo como algo verificable empíricamente, aunque las proposiciones finalistas

juzgan los procesos observables desde una perspectiva general, la finalidad, no observable. Además dicha crítica sólo es concluyente en el supuesto de que la investigación causal pueda alcanzar ese punto extremo que disuelve totalmente la vida en procesos físico-químicos. Kant sostiene, sin embargo, que la investigación causal nunca puede lograr semejante disolución. La investigación causal, en efecto, considera todos los procesos naturales como una sucesión temporal de acontecimientos, como el efecto de una causa. Pero los organismos como cuerpos que se organizan a sí mismos no se caracterizan por la sucesión sino por la simultaneidad de la causa y el efecto. Por eso Kant considera «absurdo» esperar que «un día pueda surgir un Newton capaz de hacer concebir ni siquiera la producción de una hierba con arreglo a leyes naturales carentes de toda intencionalidad» (KU, V 400).

Kant no intenta romper el nexo causal de la naturaleza. Su teleología crítica busca por lo contrario complemento y orientación. El carácter necesario pero sólo regulativo del pensamiento teleológico permite buscar una explicación meramente causal de todos los procesos naturales y además exigir para el mundo orgánico unos principios de enjuiciamiento superior que respondan a la idea de una finalidad objetiva, real e interna (cf. KU, 80). El pensamiento causal y el pensamiento teleológico no se excluyen en la biología, sino que se complementan. Esta idea básica de la «teoría metodológica del juicio teleológico» parece que mantiene actualmente una cierta validez para el problema metodológico de la biología. Explica, en efecto, por qué la biología moderna, pese a los insospechados progresos realizados en la interpretación causal de los procesos orgánicos, no quiere renunciar a ciertos conceptos teleológicos, como la autoconservación o la teleonomía. Un hecho biológico sólo puede considerarse como científico cuando, aparte del análisis causal físico-químico, se han resuelto otras dos cuestiones: la cuestión del origen filogenético y la del significado biológico. Se entiende por significado biológico de un hecho su función en el marco de los procesos vitales: en el desarrollo del organismo y en la conservación de la especie. La cuestión del significado biológico es, pues una cuestión teleológica.

La segunda parte de la *Crítica del juicio* va más allá de una aportación crítica y racional a la lógica de la investigación en biología. Después de presentar el enfoque teleológico como hilo conductor en la exploración de la naturaleza, Kant intenta aplicar las máximas del juicio, al menos al conjunto de la naturaleza (KU, V 398). Así descubre «la única prueba, válida tanto para el entendimiento vulgar como para el filósofo, de la dependencia y el origen» del universo respecto de un ser inteligente que existe fuera del mundo» (KU, V 398s). El pensamiento teleológico culmina, pues, en una teología (KU, V 399).

La conexión entre el pensamiento teleológico y el pensamiento teológico nos resulta familiar en ciertos filósofos como Aristóteles y santo Tomás de Aquino. El hecho de encontrar ese pensamiento en la filosofía crítica, cuya gran labor consiste precisamente en la destrucción de las demostraciones de Dios, resulta en cambio chocante. ¿Acabó Kant renunciando a su pensamiento crítico y volviendo al regazo de la teología metafísica?

Tal suposición pasaría por alto el lugar metodológico que ocupa la teleología crítica. El concepto de finalidad objetiva e interna no es una generalización empírica ni un concepto puro del entendimiento. Nace del juicio reflexivo, que sólo posee un sentido regulativo para la investigación de la naturaleza. Por eso «la teleología más perfecta» no puede demostrar la existencia de un ser inteligente como autor del universo (ibid.). Kant no rehabilita en modo alguno la teología metafísica de la tradición. La culminación teológica de la teleología no posee el rango de un conocimiento objetivo.

VI. INFLUENCIA DE KANT

14. Aceptación, desarrollo y crítica del pensamiento kantiano

14.1. *Primera difusión y crítica*

Si dirigimos nuestra atención a la teoría del conocimiento o a la metafísica, a la teoría de la matemática y a la ciencia natural, a la ética, a la filosofía de la religión o del arte, vemos siempre el mismo fenómeno: Kant eleva ciertos problemas capitales del pensamiento moderno, que se habían abordado hasta entonces en direcciones dispares o contrapuestas, a un grado superior de claridad y reflexión, e intenta solucionarlos sirviéndose de unos principios comunes. El nuevo tratamiento crítico-transcendental de Kant modificó profundamente el debate filosófico en las más diversas esferas y ha marcado la evolución del pensamiento hasta el presente. Pero sus seguidores no coinciden, ni mucho menos, en precisar la aportación exacta de Kant y sus límites exactos, ni la dirección en que debe desarrollarse o reajustarse su filosofía. Comenzando por el idealismo alemán, un kantiano rígido leerá la historia de la influencia de Kant, incluso en partes esenciales, como historia de ciertos malentendidos creadores, y la glosará remedando la frase del *Fausto:* «El propio espíritu de los señores se ve reflejado en las obras de Kant.»

Aunque ya la disertación de 1770 contiene algunas ideas básicas de la filosofía transcendental crítica, la historia de su influencia comienza después de la aparición de la primera *Crítica.* Tan sólo M. Herz reconoce en sus *Betrachtungen aus der speculativen*

Weltweisheit, de 1771, la importancia de la disertación. Pero a partir de 1781 Kant suscitó un interés creciente. Primero en Alemania y pronto también en los países vecinos, fueron muchos los que se sintieron identificados con el nuevo pensamiento y acogieron con entusiasmo la crítica de la razón, aunque sólo la entendiesen a medias. La publicación «Jenaer Allgemeine Literaturzeitung» fundada en 1785, pasó a ser, por iniciativa de sus editores C.G. Schütz y G. Hufeland, un punto de encuentro del kantismo; el propio Kant hizo en ella la reseña de la obra de Herder *Ideen zur philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785). Pocos años después de la primera edición de la *Crítica* aparecieron importantes escritos de comentario que intentaban aclarar las dificultades, pero que muestran también la celeridad con que Kant conquistó un primer puesto en el debate filosófico: K.Chr.E. Schmid señaló la difusión del pensamiento kantiano en su *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Philosophie* (1786). Joh. Schultz contribuyó a la propagación y a una mejor comprensión de Kant con sus *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft* (1784). Especialmente importantes son las *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786-1787) publicadas por Karl Leonhard Reinhold en «Deutscher Merkur» que el propio Kant elogió en un escrito dirigido al autor (*Briefe*, 292/177). Más tarde aparecieron *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben* (1793-1796) de J.S. Beck y un *Encyklopädische Wörterbuch der kritischen Philosophie* (1797-1804), en seis tomos, de G.S.A. Mellin.

Si Kant encontró pronto seguidores, tampoco le faltaron los críticos. Aparte de algunas polémicas de tipo satírico, en las que se distinguió el escritor y librero berlinés Friedrich Nicolai, cabe citar a filósofos de la ilustración tan influyentes como J.J. Engel, J.G.H. Feder, Chr. Garve, Chr. Meiners, M. Mendelssohn y E. Platner, algunos de ellos amigos de Kant antes de 1781 y que después opusieron fuerte resistencia a la «revolución del pensamiento». Garve escribió un panfleto antikantiano (cf. anteriormente capítulo 3.2); Mendelssohn defiende en sus *Morgenstunden oder über das Daseyn Gottes* (1785) la demostración ontológica de Dios contra el «demoledor Kant»; Joh. Aug. Eberhard (1738-1809) fundó, contra el pensamiento kantiano, un «Philo-

sophisches Magazin» (1789-1792), a cuyos ataques contestó Kant: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790).

Más importante filosóficamente que estas peleas de retaguardia protagonizadas por la metafísica de la escuela leibniziano-wolffiana es la crítica de Johann Georg Hamann, un adversario declarado de la ilustración racionalista. Hamann rechaza la excisión de la facultad cognitiva en sus dos raíces de sensibilidad y entendimiento/razón y defiende la «prioridad genealógica del len-

Ilustración 8. Kant. Grabado sobre acero de J.L. Raab alrededor de 1860, sobre un cuadro de Döbler del año 1781

guaje» (*Metakritik über den Purismum der Vernunft*, 1784). Aunque Johann Gottfried Herder mantuvo relaciones con Kant en su período precrítico (cf. antes capítulo 2.3), hizo suya la crítica de Hamann y vio en el lenguaje racional un pensamiento abstracto que escinde la sensibilidad y el entendimiento/razón) (*Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799).

La filosofía transcendental crítica de Kant provocó pues una fuerte oposición. No obstante y a pesar de la crítica filosófica, y a veces de una violenta resistencia de algunos círculos políticos y eclesiásticos –baste mencionar la obra en dos tomos *Anti-Kant* del jesuita B. Stattler (1788)– el nuevo pensamiento logró conquistar grandes sectores en las universidades alemanas, primero en la región protestante nórdica y central, pronto también en la zona católica meridional y en Austria. Fueron partidarios de Kant –además de los ya mencionados Schmid, Schultz, Reinhold, Beck y Mellin– J.H. Tieftrunk en Halle, J.G.K.C. Kiesewetter en Berlín, K.H. Heydenreich en Magdeburgo; entre los seguidores de otras corrientes, F. Bouterwek en Gotinga, W.T. Krug (primero en Wittenberg) y G.B. Jäsche, editor de *Logik* de Kant, en Dorpat. Además de los partidarios, también los críticos dan fe del papel relevante que el pensamiento de Kant desempeñó en el debate filosófico de aquella época.

14.2. *El idealismo alemán*

Mientras los antiguos kantianos divulgaban aún en las aulas las teorías de Kant, en la vanguardia de los escritores y filósofos alemanes se producían una recepción del pensamiento kantiano que desembocó en un debate creativo y llevó finalmente a la «superación de Kant». Reinó en un principio el entusiasmo, no sólo por la *Crítica de la razón pura*, sino también por la ética de Kant. Jean Paul escribió a un amigo: «Compre, por favor, dos libros: *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten* de Kant y *Praktische Vernunft* del mismo autor. Kant no es una luz del mundo, sino todo un sistema solar» (13. 7. 1788). Hölderlin, el gran inspirador de Schelling y de Hegel en su período común transcurrido en el seminario de Tubinga, califica a Kant de «el Moisés de

nuestra nación» (carta del 1. 1. 1799). Junto a la filosofía kantiana de la libertad, la *Crítica del juicio estético* ejerció una fuerte influencia sobre Friedrich Schiller, como se constata en su carta *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795); pero Schiller intentó también superar, más allá de Kant, la escisión entre el deber y la inclinación, proponiendo el ideal del «alma bella». Goethe, en la medida en que se interesó por la filosofía, consideró a Kant como el más destacado de los nuevos filósofos y recomendó entre sus obras la *Crítica del juicio* (*Gespräche mit Eckermannm*, 11.4.1827). Heinrich Kleist expuso en *Prinz Friedrich von Homburg* (1810, publicado en 1821) las ideas fundamentales de la filosofía del derecho de Kant.

Pero el debate más fecundo sobre Kant no se produjo en torno a sus obras tardías, sino a la primera obra capital de filosofía crítica, especialmente en torno a la oposición entre fenómeno y cosa en sí. Según Friedr. Heinr. Jacobi (1743-1819), sin la afirmación de las cosas en sí no es posible abordar la crítica de la razón, pero con su afirmación no es posible asumir esa crítica. Reinhold aún espera resolver las dificultades de Kant mediante una «filosofía elemental». Rechaza, al igual que Hamann y Herder, la escisión de las dos fuentes del conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento, pero busca su unidad –en una posición más próxima a Kant–, no ya en el lenguaje sino en la conciencia representativa: *Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789). A esta solución se oponen Salomon Maimon (*Versuch über die Transcendentalphilosophie...*, 1790) y el escéptico G.E. Schulze (*Aenesidemus...*, 1792).

En el nuevo clima de crítica y superación del pensamiento kantiano, el primer pensador que no intenta defender y atacar a Kant, sino más bien completarle, es decir, llevar sus ideas hasta las últimas consecuencias, es Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Aunque afirma, sobre todo en sus inicios, que se limita a descubrir detrás de la letra de la filosofía kantiana su espíritu, Fichte hace en realidad algo más. Con él empieza, ya en vida de Kant, la nutrida serie de proyectos especulativos que llamamos idealismo alemán. Esta corriente filosófica asimila el giro copernicano de la primera *Crítica*, el principio de libertad de la segunda y la preocupación sistemática de la tercera. A ello añade una pretensión (de tipo más bien cartesiano-spinozista) de fundamentación últi-

ma que modifica radicalmente la filosofía transcendental crítica, y quizá abre la vía a un permanente malentendido sobre Kant. El idealismo especulativo de Fichte, Friedr. Wilh. Jos. Schelling (1775-1854) y Georg Wilh. Fiedr. Hegel (1770-1831) intenta superar las dicotomías y límites del pensamiento kantiano y exponer todas las esferas del saber: la naturaleza y el espíritu, la teoría y la práctica, desde una raíz común.

El primer escrito de Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1793), mereció la aprobación de Kant y dio una repentina fama al joven filósofo. Kant sin embargo desautorizó la filosofía fundamental de Fichte en una declaración pública (7. 8. 1799). Fichte escribió el 20 de septiembre del mismo año a Schelling, diciendo que «la filosofía kantiana, si no se interpreta como nosotros la interpretamos, es un absurdo total». De este modo el creciente desarrollo del idealismo alemán lleva consigo una desvalorización de Kant, pero aporta también un nuevo tono a la filosofía que supone para el que piensa de otro modo «una inversión súbita, total y radical» (Fichte, *F. Nicolais Leben...*, cap. 9). Schelling ve en Kant, al igual que Fichte, la «aurora de la filosofía», no su plenitud; él intenta realizar esa plenitud en polémica con Fichte y posteriormente con Hegel.

Los idealistas, comenzando por Fichte, acusan a Kant de no haber justificado realmente en la filosofía teórica la apercepción transcendental ni en la filosofía práctica la moralidad. Extremando su crítica, que incluye también en el examen los presupuestos fundamentales, y en un esfuerzo por hacer comprensible el nexo del saber teórico y el práctico desde un principio común, Fichte busca el punto de unidad suprema del saber. En los esbozos de su *Teoría de la ciencia* rebasa las fronteras del pensamiento crítico trazadas por Kant y transforma la elucidación transcendental de la estructura apriorística profunda del conocimiento humano y del obrar moral en una fundamentación «evidente» a partir de un único principio. A fin de evitar un proceso infinito, Fichte no apela a un hecho previo. El principio unitario básico de su filosofía es la libre actividad del yo; el fundamento último es la productividad transcendental. Con ella Fichte eleva la autolegislación espontánea (autonomía), que Kant atribuyó sólo a la razón práctica, al rango de un principio universal.

Schelling se aplica a la fundamentación filosófica de la naturaleza como tarea principal, aspecto que a su juicio encuentra escaso desarrollo en Fichte. Las primeras y geniales obras de Schelling otorgan a la naturaleza como principio de actividad infinita el mismo rango que al espíritu; ambos derivan de una misma fuente. Ya en su primera filosofía, y con más claridad en su pensamiento posterior, Schelling, el filósofo guía del romanticismo, dedica un amplio espacio a la meditación de lo inconsciente, que en Kant queda sin un tratamiento sistemático.

Kant propuso una cautelosa mediación entre la perspectiva experiencial del conocimiento científico y la necesidad de pensar lo incondicionado que late en la razón. El idealismo especulativo, al parecer, deja de lado esta cautela. Su base metodológica es una revaloración de la dialéctica. Mientras que Kant considera ésta como «lógica de la apariencia», Fichte, Schelling, y sobre todo Hegel, le otorgan, en cuanto dialéctica especulativa, una función positiva y constructiva. Según una tesis fundamental del idealismo alemán, el pensamiento de lo absoluto con sus conceptos de totalidad no lleva por sí y necesariamente a contradicciones insolubles (antinomias). Sólo el pensamiento reflexivo del entendimiento fracasa ante el absoluto, mas no la dialéctica especulativa. Con ella se rehabilita, entre otras cosas, la teología natural; el giro histórico de Kant en la teología filosófica no obtuvo pues demasiado éxito. Fichte, Schelling y Hegel dieron un nuevo impulso a la teología especulativa, a pesar de la labor destructiva de Kant; pero más tarde Feuerbach, Marx y Nietzsche rechazaron también la teología moral como «fundamentación» de Dios.

El idealismo alemán, a pesar de sus numerosos elementos comunes, no constituye una corriente única y cerrada. Hegel rechaza en su escrito *Glauben und Wissen* (1802-1803), no sólo la posición de Kant sino también la de Fichte y toda filosofía reflexiva en general. Su lugar debe ocuparlo una filosofía del espíritu que sigue un principio que ya no es criticista: «El ser del universo no puede ofrecer resistencia al dinamismo del conocimiento» (*Berliner Antrittsvorlesung*, 22. 10. 1818). Hegel combina el pensamiento del espíritu absoluto con el pensamiento de la historicidad. Los intentos de Hegel, y también de Schelling, de acoger el condicionamiento histórico en la filosofía contribuyeron a que la dimensión histórica lograra un rango privilegiado en el pensamiento europeo del siglo XIX.

Kant no deriva las categorías desde dentro; Hegel en cambio expone en su *Lógica* las formas básicas del pensamiento, de las que forman parte las categorías de Kant, como un todo sistemático que él justifica con el «movimiento del concepto». Cada concepto tiende a su contrario en virtud del dinamismo lógico y ambos tienden a la superación especulativa en la síntesis. Hegel se muestra también crítico con la filosofía kantiana de la moralidad, que califica de ética abstracta del deber, alejada de la vida práctica y política. Considera que la escisión entre la razón práctica y las circunstancias históricas en que los hombres viven es un síntoma de vida alienada.

El anhelo común a todos los idealistas de perfeccionar la filosofía clásica encuentra su realización más eficaz en Hegel. Dentro de su escuela se forja el estereotipo histórico-filosófico de una evolución que obedece a una necesidad interna, real y lógica, donde Kant es sólo un inicio de Fichte y Schelling prolongan, pero sólo Hegel lleva a su plenitud. Kant pasa a ser una etapa previa a Hegel, y éste se constituye en la última palabra del idealismo. Es verdad que tras la muerte de Hegel se habla de colapso del idealismo; los impulsos filosóficos creativos nacen de adversarios declarados del idealismo: David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach y, sobre todo, Marx. Pero Hegel sigue siendo para ellos la figura dominante. Asumen substancialmente su crítica a Kant, mas también su juicio sobre la filosofía transcendental crítica como un sesgo revolucionario en la historia de la filosofía occidental. La especulación materialista no se orienta ya, como antes de Kant, directamente hacia la materia y sus leyes. Se guía por la problemática antropológica y paga así su tributo al planteamiento kantiano, que toma al sujeto como punto de partida.

Tampoco hay que olvidar a aquellos filósofos, contemporáneos de Fichte, Schelling y Hegel, que estuvieron al margen de la corriente idealista y se inspiraron directamente en Kant, sin perjuicio de mantener su independencia. Jak. Friedr. Fries (1773-1843) expresa ya en el título de su obra filosófica capital *Neue Kritik der Vernunft* (1807) su adhesión a Kant. Pero en lugar de la crítica transcendental aborda el análisis empírico-psicológico de la experiencia interna. El influyente pedagogo y psicólogo Joh. Friedr. Herbart (1776-1814) estudia con Fichte, pero combate el idealismo especulativo. Recurriendo a Wolff y a Leibniz intenta dar un giro realista a la filosofía transcendental crítica. Más importante en el aspecto filosófico es Arthur Schopenhauer (1788-1860). Aunque su filosofía difiere claramente de la de Kant «en los resultados», es fruto de un constante análisis de sus obras: «Desde hace 27 años la doctrina de Kant no ha cesado de ser objeto primordial de mi estudio y mi reflexión» (a Rosenkranz y Schubert, 24. 8. 1837). Concretamente, la obra capital de Schopenhauer *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) supone el abandono de ese realismo gnoseológico que Kant había desahuciado con su «giro copernicano», como supone también la distinción entre la razón teórica y la razón práctica y la primacía de la segunda sobre la primera. Hay que recordar en fin a los idealistas tardíos, como el hijo de Fichte, Immanuel Hermann (1796-1879), que en su hostilidad contra Hegel adoptaron una actitud más positiva hacia Kant.

14.3. *Kant fuera de Alemania*

La filosofía transcendental crítica encontró eco en los países europeos próximos a Alemania, sin grandes resistencias, pero más lentamente y, en una fase posterior, a una con el pensamiento idealista.

Kant había contado entre sus oyentes a numerosos clérigos de habla germana procedentes del Báltico, lituanos, letones, polacos y rusos; de ahí que esta primera recepción de Kant en Europa oriental constituya un caso especial. Una prueba de la amplia acogida que Kant encontró en estas regiones fue la adhesión que prestaron a su pensamiento algunas figuras culturales relevantes, como Dostoievski y Tolstoi. En los Países Bajos, P. van Hemert publicó en 1796-1798 un compendio de la filosofía de Kant en cuatro tomos; en 1798 fundó en colaboración con otros un «Magazin für kritische Philosophie» y una Kritische Gesellschaft para la promoción del kantismo. En Dinamarca se formó durante algunos años, en torno al poeta Jens Baggesen, un círculo de amigos de Kant. Las ideas kantianas penetraron en Suecia a través de D. Boëtius (1751-1810); en Italia F. Soave escribió el primer libro sobre Kant (1803); un seguidor de Kant en Friburgo de Suiza fue J.M. Bussard.

La primera obra de Kant traducida al francés fue *Zum ewigen Frieden* (1795). Tres años después el Institut National de París organizó un coloquio especial sobre Kant, donde expuso la nueva filosofía nada menos que Wilhelm von Humboldt, al que Friedrich Schiller había ganado para la causa kantiana. Importantes divulgadores de Kant fueron Charles de Villers (*Philosophie de Kant*, 2 tomos, 1801), Antoine Destutt de Tracy (*De la métaphysique de Kant*, 1802) y Joseph Hoene-Wroński (*Philosophie critique découverte par Kant*, 1803). Pero la obra que más favoreció el acercamiento a la filosofía de Kant y al pensamiento alemán en general fue el libro *De l'Allemagne* (1810) de Madame de Staël (–Holstein), debido en parte a que la autora presenta la obra de Kant como una reacción del sentimiento contra el racionalismo y como inicio del romanticismo. Victor Cousin dio en 1820 sus célebres lecciones sobre la filosofía de Kant, que fueron publicadas en 1842.

En la década de los años cincuenta comenzó por obra de Charles Renouvier (1815-1903), y posteriormente de J. Lachelier (1832-1918), un movimiento contra el dominio del positivismo (A. Comte), donde la filosofía crítica de Kant desempeñó un papel importante. Renouvier desarrolló en el campo teórico una teoría dialéctica de las categorías (1854) y en el campo práctico un personalismo ético (1903) que ejerció influencia hasta después de la segunda guerra mundial (E. Mounier, J. Maritain). Kant fue una figura importante para Octave Hamelin (1856-1907), discípulo de Renouvier, y para idealistas como Émile Meyerson (1859-1933) y Léon Brunschvicg (1869-1944), como también para E. Le Roy, R. Le Senne y L. Lavelle.

En Gran Bretaña las primeras publicaciones de F.A. Nitsch (1796) y A.F.M. Willich (1798) despertaron escaso interés. Pero el escritor y filósofo S.T. Coleridge (1772-1854) favoreció la recepción del pensamiento de Kant juntamente con el de Schelling y el romanticismo alemán, frente al empirismo dominante en la vida cultural británica. Entre los filósofos académicos se inspiran en las ideas kantianas W. Hamilton (1788-1856), W. Whewell (1794-1866) y T.H. Green (1836-1883), mientras que el amigo de este último, Edward Caird (1835-1908) intenta ir más allá de Kant para seguir a Hegel. Pero sólo con F.H. Bradley (1846-1924), influido por Green, Kant y sobre todo el idealismo

especulativo de Hegel alcanzan una relevancia comparable a la que habían logrado en Francia alrededor de 1870. Bradley, junto con otros idealistas como B. Bosanquet (1848-1923), domina el escenario filosófico de Gran Bretaña hasta bien entrado el siglo XX, con Moore, Russell y Wittgenstein. El propio Moore, a pesar de sus críticas al idealismo de Bradley, defiende con Kant la posibilidad de los juicios sintéticos a priori.

En los Estados Unidos la corriente filosófica más importante, el pragmatismo, se desarrolló en estrecho contacto con Kant, en mayor medida aún que el movimiento teológico-filosófico del transcendentalismo (R.W. Emerson y otros). Pero a diferencia de lo que ocurrió en Gran Bretaña, se prestó menos atención a las relaciones de Kant con la metafísica idealista que a su crítica del conocimiento y de la metafísica. C.S. Peirce (1839-1914) dedicó durante tres años dos horas al día al estudio de la *Crítica de la razón pura*. Al final acabó rechazando la argumentación de la *analítica* y estimando en alto grado la *dialéctica*. Peirce, que califica su propia teoría de la significación como «pragmática», alude a la definición kantiana de la fe pragmática como una «fe gratuita, pero que sirve de base al uso real de los medios para realizar ciertas acciones» (B 852).

14.4. *El neokantismo*

El colapso del idealismo en Alemania no favoreció sólo el pensamiento materialista. Estimuló también la investigación positiva y una filosofía que se basa en ella. En el nuevo clima de interés científico y dedicación a la experiencia se produjo un retorno a Kant que, frente a la especulación idealista, postidealista y materialista, asumió la perspectiva crítica de Kant y destacó su importancia para las ciencias empíricas. El neokantismo, que dominó la filosofía académica al menos durante medio siglo, entre 1870 y 1920, no preconizó sin embargo el seguimiento ciego de Kant. Sus defensores estimaban por lo general que «entender a Kant significa ir más allá de él» (Windelband). La cuestión capital que aborda el neokantismo es la filosofía como teoría del conocimiento y disciplina básica de las ciencias; en primer lugar de las ciencias naturales matemáticas, luego de las ciencias de la

neokantismo: 1ª cuestión

cultura (o del espíritu), y finalmente, con Cassirer, también del mundo no científico.

Eduard Zeller reclama ya en su lección de Heidelberg *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (publicada en 1862) un retorno a la teoría del conocimiento, concretamente a Kant. Kuno Fischer publicó en 1860 su monumental obra *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*. Pero el lema «vuelta a Kant» resonó con especial vigor en el escrito programático *Kant und die Epigonen* (1865) del joven Otto Liebmann, que rechaza toda la filosofía desde Fichte, Schelling y Hegel, pasando por Herbart y Fries hasta Schopenhauer. No menos importantes fueron *Geschichte des Materialismus* de Friedr. Alb. Lange (1866) y *Der philsophische Kritizismus* (3 tomos, 1876-1887) de Alois Riehl. El científico alemán más importante de la época, Hermann von Helmholtz, abogó también por la vuelta a Kant.

Encontramos entre los neokantianos un buen número de filósofos y también importantes historiadores de la filosofía, cuya investigación filológica, biográfica y de comentario aportó una nueva claridad para la comprensión de Kant y de la filosofía alemana. Baste mencionar el *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* de Hans Vaihinger (1881 y 1892), aunque no pasa de la estética transcendental. Vaihinger fue también el que fundó el año 1904, centenario de la muerte de Kant, la Kant-Gesellschaft, mientras que los «Kant-Studien» aparecían ya desde 1897.

La corriente antiidealista hace que el redescubrimiento de Kant deje en la penumbra uno de los temas básicos: la fundamentación crítica de una nueva metafísica sobre la base de la razón práctica. Se interpreta a Kant con preferencia a partir de la *Crítica de la razón pura* y más concretamente de la *analítica*, mientras que los enfoques especulativos de la *dialéctica* quedan relegados en favor de la problemática del conocimiento y de la teoría de la ciencia. Evidentemente no es contrario a la crítica kantiana afirmar que la ciencia tiene unos fundamentos aprioristas y que las condiciones de posibilidad de la experiencia objetiva se apoyan en el hecho de la ciencia. Pero Kant plantea la cuestión de la validez objetiva de los conceptos aprioristas del entendimiento movido por un interés metafísico, y no se limita en su respuesta a la justificación de las ciencias existentes.

Hermann Cohen (1842-1918), el discípulo y colega más joven

de Lange en Marburgo, estudia en tres obras las *Críticas* de Kant y ofrece luego en otros tantos estudios su propia elaboración del pensamiento kantiano rechazando la disociación de las dos raíces del conocimiento y también la noción de cosa en sí. Paul Natorp (1854-1924), discípulo de Cohen, adquirió celebridad con sus estudios platónicos y su fundamentación crítica de las ciencias naturales, de la psicología y de la pedagogía. El último gran representante de la escuela de Marburgo, Ernst Cassirer (1874-1945), se interesa por los nuevos descubrimientos de la física y por las teorías de la relatividad y de los cuantos. Aparte su labor en historia de la filosofía, introduce el concepto de a priori relativo y amplía la crítica kantiana de la razón, una crítica estática, en dirección de una filosofía de las formas simbólicas que analiza la variada estructura del mundo en el pensamiento mítico, en el lenguaje cotidiano y en el campo científico.

La segunda escuela del neokantismo, la de Heidelberg o suroccidental (de Baden), incluye, además del gran historiador de la filosofía Wilhelm Windelband (1848-1915), a Emil Lask (1875-1915) con su notable teoría de las categorías y del juicio, a B. Bauch, J. Cohn, y sobre todo a Heinrich Rickert (1863-1936). Apoyándose en ideas de Windelband y de su maestro H. Lotze, Rickert replantea la distinción metodológica entre las ciencias culturales (o del espíritu) y las ciencias naturales y centra su atención en el tema de los valores. Uno de los hallazgos más importantes del neokantismo fue la teoría de los valores, que ha adoptado posteriormente múltiples formas.

Wilhelm Dilthey (1833-1911), aunque no pertenezca al neokantismo en sentido estricto, se movió en el área de influencia de Kant. En efecto, su crítica de la razón histórica intenta realizar en la esfera de las ciencias del espíritu una labor similar a la de la *Crítica de la razón pura* en la esfera de las ciencias naturales matemáticas. También el filósofo y sociólogo Georg Simmel (1858-1918) estuvo influido por Kant.

Frente a Rickert, que basa la teoría del método en la teoría del conocimiento, Max Weber (1864-1920) deja de lado esa dependencia y crea una metodología autónoma de las ciencias sociales. Lo decisivo para él es la distinción entre los enunciados fácticos, verificables objetivamente, y los juicios de valor subjetivos. Así llega a su extremo la delimitación neokantiana entre conocer y

valorar. Podría parecer que esta delimitación se encuentra en la línea kantiana de la diferencia entre la razón teórica y la razón práctica, pero Weber abandona el concepto estricto de «razón» en el ámbito de los valores, en derecho y en moral.

La influencia de Kant no se limita en modo alguno al mundo filosófico y científico. Después de la revolución francesa de julio de 1830 y en la revolución de 1840, los liberales y los demócratas alemanes solían apoyarse en la autoridad de Kant. Después del *Programa de Gotha* (1875), estalla en la socialdemocracia una disputa en torno a sus fundamentos filosóficos, disputa que se plantea bajo la disyuntiva «Kant o Hegel», o «Kant o Marx», y en la que intervienen neokantianos ilustres (Cohen, M. Adler, K. Vorländer). La difusión de las ideas de Kant en amplios sectores culturales se comprueba, por ejemplo, en la *Fórmula Meissner,* que expresa los ideales del Movimiento juvenil en 1913. La frase programática «la juventud libre de Alemania quiere configurar su vida de cara a su propio destino; con su propia responsabilidad y con total sinceridad» tiene una evidente inspiración en la ética kantiana.

14.5. *Fenomenología, existencialismo y otras corrientes*

La fenomenología desempeña un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento alemán, más tarde en el pensamiento francés y recientemente también en el americano. Aunque muchos contemporáneos consideraron la fenomenología a principios de siglo como liberación de un neokantismo supuestamente estéril, se puede afirmar sin embargo que muchos de sus representantes sufrieron la influencia prioritaria de Kant y del neokantismo. Edmund Husserl (1858-1938), figura central del movimiento fenomenológico, heredó sin duda de su maestro Brentano una especial antipatía hacia Kant; pero más tarde, por influencia de Natorp, califica la fenomenología de «transcendental» *(Ideen zu einer reinen Phänomenologie...* I, 1913), la considera como «el intento... de captar el sentido más profundo de la filosofía kantiana» *(Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie,* 1924) y la concibe como el tercero y supremo grado de una evolución que parte de Descartes y pasa por Kant *(Die Krisis der europäischen Wissen-*

schaften..., 1936). Husserl considera a Kant como el primer filósofo transcendental explícito, pero le reprocha el haber enfatizado en exceso la vertiente cognitiva de las ciencias naturales. De ahí que desatienda –y en este punto Husserl se aproxima a Cassirer– el papel constitutivo de la experiencia precientífica para todo conocimiento científico. Por eso Husserl cree haber llegado más lejos y más hondo que Kant en la reflexión crítico-transcendental. Husserl abrió en efecto nuevos ámbitos de pensamiento con el concepto de mundo vital con la fenomenología del tiempo y de la vida cultural o con el análisis de la intersubjetividad. Se advierte por otra parte en Husserl un mayor afán de fundamentación radical a partir de rigurosas evidencias, un afán más cartesiano-idealista que kantiano.

A diferencia de Husserl los fenomenólogos Max Scheler (1874-1928) y Nicolai Hartmann (1882-1950) pasaron desde el principio por la influencia kantiana. Pero, al igual que Husserl, no atribuyen el carácter apriorista únicamente a las condiciones formales de toda experiencia (teórica y moral), sino también a los enunciados materiales. En este sentido critican la ética de Kant como meramente formal y postulan una «ética material de los valores».

El neokantismo interpretó a Kant en sentido antimetafísico. Por eso no es extraño que los dos pensadores originales que después de la primera guerra mundial criticaron el idealismo y el neokantismo abordasen a Kant en una perspectiva metafísica. Karl Jaspers (1883-1969) y Martin Heidegger (1889-1976) intentan una renovación de la metafísica y apelan a Kant, pero de modo muy diverso. La filosofía existencial de Jaspers reelabora en forma nueva la fundamentación kantiana de la metafísica partiendo de la razón práctica. Heidegger en cambio deja de lado la filosofía práctica y desde su período de Marburgo considera que el verdadero redescubrimiento de la metafísica se encuentra en la *Crítica de la razón pura.* La idea jaspersiana de la «extralimitación» que la existencia humana busca necesariamente es en el fondo un tema kantiano, como también lo es el concepto del «paso a la transcendencia» y el de la lectura de su «escrito cifrado». Heidegger se opone expresamente a la idea husserliana de una fundamentación última en el ego transcendental y asume la teoría kantiana de las dos raíces del conocimiento: la sensibilidad

y el entendimiento; subraya la importancia fundamental de la sensibilidad receptiva, y en consecuencia atribuye a la *estética* de la primera *Crítica* la prioridad sobre la *analítica*. Heidegger descubre la oculta unidad de las dos raíces del conocimiento en la imaginación transcendental, como había mostrado ya Fichte. A Heidegger, quizá también a Jaspers, debemos las últimas interpretaciones relevantes de Kant que se han hecho en lengua alemana; pero Heidegger ha elaborado además su propio pensamiento creativo. Este pensamiento es una recuperación fenomenológica de la filosofía en tanto que ontología (cf. *Sein und Zeit*, Ser y tiempo, 1927) y ha servido para aportar una nueva luz a la filosofía teórica de Kant. Incluso en su pensamiento tardío, que evita la perspectiva crítico-transcendental, Heidegger sigue ocupándose de Kant.

Como en el caso de Jaspers y Heidegger, la interpretación marxista que Georg Lukács hace de Kant va más allá de una simple exposición de su teoría del conocimiento y de la ciencia. Lukács considera la filosofía de Kant, juntamente con el idealismo alemán, como una anticipación especulativa de la rebelión proletaria. Sostiene que en la «filosofía clásica alemana», que es un «punto de transición peculiar» en el desarrollo del pensamiento burgués, afloran ya todos los problemas de la sociedad clasista, pero sólo aparecen conceptualmente *(Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats,* 1923, 133s).

El pensamiento católico del siglo XIX, en reacción contra la filosofía y la teología racionalistas, renovó la filosofía medieval, sobre todo el tomismo. La neoescolástica intenta desde D.J. Mercier (1851-1926) y J. Maréchal (1879-1944) el diálogo con la filosofía transcendental de Kant y con el idealismo alemán, especialmente con Hegel (cf. también K. Rahner, J.B. Lotz y C. Nink). Así la filosofía y la teología católicas se abren también a la crítica de la razón y a la filosofía de la libertad y atemperan su excesiva vinculación a la metafísica del conocimiento y a la filosofía práctica de santo Tomás de Aquino.

También el racionalismo crítico de K.R. Popper (nació en 1902) se considera ligado al pensamiento de Kant; no tanto a sus resultados, tampoco a su método, pero sí a la idea básica de la crítica para eliminar ilusiones, falacias y errores. Sin embargo, el racionalismo crítico no realiza esta tarea, como Kant, en el campo de la filosofía fundamental, en la metafísica, sino en las ciencias y posteriormente en la política. Esto significa que también las ciencias naturales pueden incurrir en error (son falibles); la comunidad de los científicos busca la verdad sin estar segura de alcanzarla. El criticismo, en forma de *falibilismo,* una forma superficializada, al quedar purificada del impulso crítico de la razón, se convierte en un elemento de la teoría moderna de la ciencia.

14.6. *Después de la segunda guerra mundial*

Son muchos los filósofos que han intentado en nuestro siglo una comprensión genuina del pensamiento kantiano. Baste citar algunos nombres: en el área lingüística germana: M. Wundt, H. Heimsoeth, J. Ebbinghaus, G. Lehmann y H. Reich; después de la segunda guerra mundial, G. Martin, F. Kaulbach, G. Funke y H. Wagner; en el área lingüística inglesa, N.K. Smith, H.J. Paton, W.H. Walsh y L.W. Beck; en el área lingüística francesa, V. Delbos, H.J. de Vleeschauwer, A. Kojève, J. Vuillemin y A. Philonenko; G. Tonelli ha propuesto nuevos criterios para el estudio histórico del kantismo.

La filosofía analítica actual estudia a Kant por razones sistemáticas, P.F. Strawson esboza en *Individuals* (1959) una metafísica descriptiva que trata de descubrir las categorías que sustentan nuestro pensamiento y nuestra habla cotidiana; admite, frente al conductismo y el escepticismo, un esquema conceptual apriorístico para la estructura espacio-temporal de las cosas. Su obra *The Bounds of Sense* (Los límites del sentido, 1966) es, según se desprende del subtítulo, un ensayo sobre la *Crítica de la razón pura.* A pesar de ello la obra es algo más que el análisis y la reconstrucción de las teorías kantianas. Esboza una filosofía transcendental que, en lugar del idealismo transcendental de Kant, trata de explicar la estructura básica de toda experiencia a la luz de la argumentación analítica.

En este renacimiento de la filosofía transcendental, iniciado sobre todo por Strawson de modo analítico, encontramos una serie de interpretaciones muy lúcidas de pasajes importantes de la estética, la analítica y la dialéctica de la primera *Crítica* (por ejemplo, la de J. Bennett) y reflexiones sistemáticas sobre la es-

tructura y la posibilidad de los argumentos transcendentales. Las pretensiones especulativas de Kant son mucho más modestas que las de Fichte, Schelling y Hegel; sin embargo los filósofos analíticos las consideran aún excesivas. No está claro ni mucho menos –así comienzan las objeciones– lo que debe entenderse por «argumentos transcendentales». Según Quine la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas es insostenible; según S. Körner las deducciones transcendentales son radicalmente imposibles. La crítica más contundente contra Kant está en la afirmación de R. Rorty según la cual la evolución de la filosofía analítica desde el *Tractatus* hasta las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein y desde el joven Russell hasta Sellars y Davidson no es sino una progresiva destranscendentalización; la búsqueda inicial de condiciones no empíricas, necesarias y suficientes, para el mundo y su experiencia va cediendo terreno ante un programa más modesto que al final renuncia a los elementos constitutivos ajenos a la experiencia. Ahora bien, el escepticismo frente a las verdades a priori no tiene nada de nuevo. Con no menor radicalidad que la filosofía analítica, Nietzsche había rechazado todas las verdades supuestamente a priori para llevar el tema de la finitud del pensamiento humano hasta su última consecuencia: «nos toman el pelo, sabemos por qué y, sin embargo, somos impotentes para no dejarnos tomar el pelo». Por otra parte la crítica analítica a Kant no ha quedado sin respuesta: J. Hintikka, por ejemplo, ha intentado reconstruir algunos argumentos transcendentales mediante una combinación de elementos tomados de la teoría de los juegos lingüísticos y de los «cuantores» o partículas lógicas. Por lo demás, el hecho de que Kant encuentre adversarios de peso revela hasta qué punto sigue vivo.

Al tiempo que la filosofía analítica comienza a asumir ciertos planteamientos de la filosofía alemana, ésta va asimilando el pensamiento analítico. Así se inicia, en parte gracias a la labor interpretativa en torno a Kant, pero también gracias al fenómeno de un giro crítico contra Kant, una cierta convergencia de dos tradiciones filosóficas que se mantuvieron paralelas y enfrentadas durante un largo período de tiempo: la convergencia del pensamiento analítico-empírico, dominante en el área lingüística inglesa, con la hermenéutica y la filosofía transcendental. El pensamiento de K.-O. Apel revela una expresa intención mediadora,

pero constituye también el intento de superar el escepticismo fundamental de Popper. Apel aspira a transformar a Kant críticamente, en la filosofía del lenguaje, en la línea de Peirce y en el sentido del último Wittgenstein. Entiende que el fundamento último de la validez objetiva de la argumentación científica no estriba en la autoconciencia transcendental, sino en la referencia a un «juego lingüístico transcendental». El punto supremo de unidad no es el «yo pienso» (supuestamente solipsista), sino la «comunidad de comunicación», que constituye el presupuesto transcendental de las ciencias sociales y el primer principio de la ética.

La atención sistemática que Kant encuentra en nuestros días no se limita a su filosofía teórica, sino que incluye también su filosofía práctica. Pero la rehabilitación de la ética y de la filosofía del derecho de Kant no se orienta tanto hacia su pensamiento crítico cuanto al contenido de sus afirmaciones. Baste recordar el principio de la generalización, que algunos consideran como el criterio moral supremo en combinación con el imperativo categórico (Hare, Singer); la teoría de la justicia de John Rawls, que se apoya en el concepto kantiano de autonomía; la ética constructivista de la escuela de Erlangen (P. Lorenzen, O. Schwemmer y otros); y la ética del discurso de J. Habermas; no cabe decir lo mismo, sin embargo, de los trabajos del círculo de H. Krings. También hay elementos kantianos en la filosofía política de F.A. v. Hayek. Incluso la teoría del juicio moral que desarrolla L.K. Kohlberg, inspirándose en J. Piaget, define el grado superior de la conciencia moral con los conceptos kantianos de autonomía y generalización.

Estas indicaciones fragmentarias sobre la historia de la influencia de Kant se limitan a sugerir la importancia excepcional de este filósofo. Unos han intentado perfeccionar su aportación filosófica, otros la prolongan en forma creativa, otros quizá la malentienden...; pero en cualquier caso la historia de la filosofía se lee en buena parte, a partir de Kant, como historia de su influencia, como aceptación y desarrollo, como transformación, crítica y recuperación del pensamiento kantiano. El proyecto de la filosofía transcendental crítica parece contener un potencial de reflexión que no se agota fácilmente y que quizás aún no se ha explorado en todas sus dimensiones.

APÉNDICE

Tabla cronológica

1724	22 de abril: Immanuel Kant nace en Königsberg.
1730-32	Asiste a la escuela del Hospital suburbano.
1732-40	Ingresa en el centro pietista Friedrichskollegium.
1737	Muerte de su madre.
1740-46	Estudia filosofía, matemáticas, ciencias naturales y teología en la universidad de Königsberg.
1746	Muerte de su padre – *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas), escrito presentado a la facultad de filosofía; publicado en 1749.
1747-54	Preceptor de tres familias en los alrededores de Königsberg.
1755	*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Historia general de la naturaleza y teoría del cielo). Promoción académica en Königsberg con el escrito *De igne*. Habilitación para la enseñanza libre con el escrito *Nova dilucidatio*.
1756	Tres escritos sobre el terremoto de Lisboa – *Monadologia Physica* – *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (Nuevas observaciones encaminadas a explicitar la teoría de los vientos). Se presenta sin éxito al concurso para la cátedra de lógica y metafísica; nuevo fracaso a finales de 1758.
1762	*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas). Herder asiste a las clases de Kant (hasta 1764). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios; fecha: 1763).
1763	*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die (Weltweisheit einzuführen* (Intento de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas).
1764	Rechaza una cátedra de arte poética. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime). *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Ensayo sobre la claridad de

los principios de la teología natural y de la moral; concluido ya en 1762).

1766 Vicebibliotecario del palacio real. *Traüme eines Geistersehers* (Sueños de un visionario).

1769 Declina una invitación para trasladarse a Erlangen.

1770 Declina una invitación para trasladarse a Jena. Obtiene la cátedra de profesor ordinario de lógica y metafísica en la universidad de Königsberg. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

1781 *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura).

1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Prolegómenos a toda metafísica futura). Kant se compra una casa.

1784 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Idea acerca de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?

1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres).

1786 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Principios metafísicos de la ciencia natural). *Muntmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (Conjeturas sobre el comienzo de la historia de la humanidad). Semestre de verano: rector de la universidad. Miembro de la Academia de Ciencias de Berlín.

1787 Segunda edición de *Crítica de la razón pura.*

1788 *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica). Semestre de verano: segundo rectorado.

1790 *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio).

1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la mera razón). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* (Sobre el lugar común: Tal cosa es buena en teoría, pero no en la práctica).

1794 Elegido miembro de la Academia de Ciencias de San Petersburgo. Conflicto con la censura prusiana.

1795 *Zum ewigen Frieden* (Por la paz perpetua).

1796 Julio: última lección de Kant.

1797 *Die Metaphysik der Sitten* (Metafísica de las costumbres).

1798 Elegido miembro de la Academia de Ciencias de Siena. *Die Streit der Fakultäten* (El conflicto de las facultades). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropología en perspectiva pragmática).

1803 Octubre: primera enfermedad grave de Kant.

1804 12 de febrero: muerte de Kant. 28 de febrero: entierro de Kant.

BIBLIOGRAFÍA

A. Obras de Kant

Gesammelte Schriften (Obras completas), iniciada por la Real Academia Prusiana de Ciencias (edición de la Academia; indicada a veces con las siglas Akad. Ausg, o AA), 1.ª parte (tomos I-IX): *Obras;* 2.ª parte (tomos X-XIII): *Cartas;* 3.ª parte (tomos XIV-XXIII): *Obras póstumas;* Berlín 1900-1955; 4.ª parte (tomos XXIV-XXIX), *Cursos,* Berlín 1966ss; 5.ª parte: Índice de Kant, tomo XXXss (aún sin publicar).

Werke (Obras), Edición textual de la Academia, tomos I-IX, Berlín 1968; Notas, 2 tomos, Berlín-Nueva York 1977.

Sämtliche Werke (Obras completas), edic. de K. Vorländer con O. Buek y otros, 10 tomos, Leipzig 1904-1914.

Werke (Obras), edic. de E. Cassirer con H. Cohen y otros; 11 tomos, Berlín 1912-1922.

Werke in sechs Bänden (Obras en seis volúmenes), edic. de W. Weischedel, Wiesbaden 1956-1964 (reimpresión, Darmstadt 1963-1964; edición idéntica en rústica, en 12 volúmenes, Francfort del Meno 1968; índice: Francfort del Meno, sin año).

Ediciones de estudio en la Philosophische Bibliothek Meiner (Hamburgo). Ediciones parciales en Reclam (Stuttgart) y Suhrkamp (Francfort del Meno) *Politische Schriften* (Escritos políticos), edic. de O.H. v.d. Gablentz, Colonia-Opladen 1965.

Principales traducciones al castellano

Lo bello y lo sublime. La paz perpetua, Espasa Calpe, Madrid ⁷1982.

Cimentación para la metafísica de las costumbres, Aguilar, Madrid ³1968. Otras versiones de esta obra con el título *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Espasa Calpe, Madrid ⁷1981; Magisterio Español, Madrid.

El conflicto de las facultades, Losada, Buenos Aires 1963.

Crítica de la razón práctica, Victoriano Suárez, Madrid 1913; Losada, Buenos Aires 1961; Espasa Calpe, Madrid ²1981.

Crítica de la razón pura, Victoriano Suárez, Madrid 1913; Losada, Buenos Aires ⁴1951; Sopena, Buenos Aires; Ibéricas, Madrid 1970; Alfaguara, Madrid 1978.
Crítica del juicio, Victoriano Suárez, Madrid; Losada, Buenos Aires 1961; Espasa Calpe, Madrid ²1981.
La Dissertatio de 1770, CSIC, Madrid 1961 (ed. bilingüe).
Filosofía de la historia, Nova, Buenos Aires.
Introducción a la teoría del derecho, CEC, Madrid ²1978.
Obras selectas, El Ateneo, México.
Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura, Aguilar, Madrid 1961.
Principios metafísicos del derecho, Cajica, Puebla (México).
Principios metafísicos de las ciencias naturales, Reus, Madrid 1921.
Prolegómenos, Aguilar, Madrid ²1959.
La religión dentro de los límites de la mera razón, Alianza, Madrid ²1982.
Sobre Dios y la religión, Zeus, Barcelona 1972.
Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a I, Nacional, Madrid 1982.

B. Obras de consulta

Adickes, E., *German Kantian Bibliography*, 2 vols. B. Franklin, Boston-Nueva York 1895-96 (reimpr.: Wurgburgo, s.a.).
Eisler, R., *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Berlín 1930, reimpresión: Hildesheim 1961 (rústica 1972).
Hinske, N., *Kant*, en *Neue Deutsche Biographie*, vol. XI, Berlín 1977, págs. 110-125.
Hinske, N., Weischedel, W. *Kant-Seitenkonkordanz*, Darmstadt 1970.
«Kant-Studien» recoge desde el t. 60 (1969) la bibliografía de R. Malter con trabajos sobre Kant (a partir de 1952).
Lehmann, K.H., Horst, H., *Dissertationen zur Kantischen Philosophie*, en «Kant-Studien» 51 (1959-1960) 228-257.
Martin, G., *Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlín 1967.
Mellin, G.S.A., *Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, 6 vols., 1797-1804, reimpr.: Aalen 1970-71.
Ratke, H., *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1929, Hamburgo ²1965.
Schmid, C.C.E., *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, ⁴1798, reed. por N. Hinske, Darmstadt ²1980.

C. Estudios

1. *Obras generales*

Beck, L.W., *Studies in the Philosophy of Kant*, Bobbs-Merill, Nueva York 1965.
– (dir.), *Kant Studies Today*, Open Court, La Salle, (III). 1969.

Boutroux, E., *La Philosophie de Kant*, Presses Universitaires de France, París 1926.
Broad, C.D., *Kant. An Introduction*, University Press, Cambridge 1978.
Delekat, F., *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Heidelberg ³1969.
Fischer, K., *Immanuel Kant und seine Lehre*, 2 vols., Heidelberg ⁶1928 (reimpresión del vol. 2:1957).
García Morente, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Madrid ²1961.
Gerhard, V., Kaulbach, F., (*Kant = Erträge der Forschung*, vol. 105), Darmstadt 1979.
Goldmann, L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik*, Zurich-Nueva York 1945.
Gram, M.S. (dir.), *Kant. Disputed Questions*, Quadran Books, Chicago 1967.
Heimsoeth, H., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, vol. 1, Bonn ²1971; vol. 2, Bonn 1970.
Hinske, N., *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Friburgo-Munich 1980.
Jaspers, K., *Kant*, en *Die grossen Philosophen*, vol. 1, Munich-Zurich 1981, págs. 397-616; también con el título: *Kant. Leben, Werk, Wirkung*, ²1983.
Kaulbach, F., *Immanuel Kant*, Berlín 1969.
Kojève, A., *Kant*, Gallimard, París 1973.
Körner, S., *Kant*, Penguin, Hardmondsworth 1955.
Philonenko, A., *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, 2 vols., J. Vrin París 1969.
Prauss, G. (dir.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Colonia 1973.
Proceedings of the IVth International Colloquium in Biel – Actes du IVe Colloque International de Bienne – Akten des IV. Internationalen Kolloquiums in Biel, en «Dialectica» 35, números 1-2 (1981).
Vanni Rovighi, S., *Introducción al estudio de Kant*, Madrid 1948.
Wolff, R.P. (dir.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, Londres-Melbourne 1968.

2 y 3. *Biografía e itinerario filosófico*

Adickes, E., *Kants Opus postumum*, Berlín 1920; reimpresión, Vaduz 1978.
Beck, L.W., *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, Belknap, Cambridge (Mass.) 1969.
Böttiger, K.W. (dir.), *K.A. Böttiger, Literarische Zustände und Zeitgenossen*, 2 vols. en uno 1972 (orig.: Leipzig 1838).
Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt 1977 (orig.: Berlín ²1921); trad. cast.: *Kant. Vida y doctrina*, México 1948.
Gross, F. (dir.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Darmstadt 1968 (orig.: Berlín 1912).
Gulyga, A., *Immanuel Kant*, Francfort del Meno 1981 (en ruso: Moscú 1977).
Heimsoeth, H., Henrich, D. y Tonelli, G. (dirs.), *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim 1967.

Heine, H., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en *Beiträge zur deutschen Ideologie*. Francfort del Meno 1971, págs. 1-111.
Hinske, N., *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie* «Archiv für Begriffsgeschichte» 12 (1968) 86-113.
–, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Stuttgart 1970.
Laberge, P., *La Théologie kantienne précritique*, Éditions de l'Université, Ottawa 1973.
Ritzel, W., *Immanuel Kant. Zur Person.*, Bonn 1975.
Schilpp, P.A., *Kant's Pre-critical Ethics*, Garland, Evanston (Ill.) 1938.
Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim a. Gl. 1961.
–, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlín-Nueva York 1980.
Schultz, U., *Immanuel Kant in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck 1965.
Stavenhagen, K., *Kant und Königsberg*, Gotinga 1949.
Tonelli, G., *Kant dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo, 1754-1771, e sulle sue fonti*, en *Memorie dell'Academia delle Scienze di Torino*, Turín, tomo III, 2, 1955, p. 77-420.
–, *Elementi methodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Edizione di Filosofia, Turín 1959.
–, *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der «Kritik der reinen Vernunft»*, «Archiv für Begriffsgeschichte» 9 (1964) 233-242.
Verneaux, R., *Le Vocabulaire de Kant*, tomo I: *Doctrines et Méthodes*, París 1967; tomo II: *Les Pouvoirs de l'esprit*, Presses Universitaires de France, París 1973.
Vorländer, K., *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburgo ²1977 (orig. 2 vols., Leipzig 1924).

4. *Crítica de la razón pura*

Beck, L.W. (dir.), *Kant's Theory of Knowledge*, Reidel, Dordrecht 1974.
Bennett, J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Londres-Nueva York 1966.
–, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Londres-Nueva York 1974.
Bird, G., *Kant's Theory of Knowledge. An Outline of one central Argument in the Critique of Pure Reason*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York-Londres 1962, ²1965.
Brittan, Jr., G.G., *Kant's Theory of Science*, University Press, Princeton 1978.
Bröcker, W., *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Francfort del Meno 1970.
Brunschvicg L., *Escrits philosophiques*, vol. I: *L'humanisme de l'Occident. Descartes-Spinoza-Kant*, Presses Universitaries de France, París 1951.
Cassirer, H.W., *Kant's First Critique*, G. Allen & Unwin, Londres 1954.
Clavel, M., *Critique de Kant*, Flammarion, París 1980.
Cohen, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín ⁴1924 (¹1871).
Daval, R., *La métaphysique de Kant*, Presses Universitaires de France, París 1951.

Goldmann, L., *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, París 1949, ²1967.
Gram, M.S., *Kant. Ontology and the A Priori*, Northwestern University Press, Evanston, (Ill.) 1968.
Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort del Meno ⁴1973 (¹1929).
–, *Kants These über das Sein*, Francfort del Meno 1963.
–, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, dir. por I. Görland, Francfort del Meno 1977.
Hintikka, J., *Knowledge and the Known*, Reidel, Dordrecht 1974.
–, *Logic, Language Games and Information*, Univ. Press, Oxford 1975.
Holzhey, H., *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basilea-Stuttgart 1970.
Kaulbach, F., *Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium. Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen*, Hildesheim 1981.
Kopper, J., Malter, R. (dir.), *Materialien zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Francfort del Meno 1975.
Kopper, J., Marx, W. (dir.), *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim 1981.
Lachièze-Rey, P., *L'idéalisme kantien*, J. Vrin, París ²1950.
Lauener, H., *Hume und Kant. Eine systematische Gegenüberstellung einiger Hauptstücke ihrer Lehren*, Berna-Munich 1969.
Macann, C.E., *Kant and the Foundations of Metaphysics. An Interpretative Transformation of Kant's Critical Philosophy*, Heidelberg 1981.
Malherbe, M., *Kant ou Hume. Ou la raison et le sensible*, J. Vrin, París 1980.
Marquard, O. *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Friburgo-Munich 1958, ²1978.
Martin, G., *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlín ²1968.
Marty, F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, París 1980.
Paton, H.J., *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the first half of the «Kritik der reinen Vernunft»*, 2 vols., Humanities, Londres 1936 (⁴1965).
Philonenko, A., *Études kantiennes*, J. Vrin, París 1982.
Prauss, G., *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der «Kritik der reinen Vernunft»*, Berlín 1971.
–, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1974.
Prichard, H.A., *Kant's Theory of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1909.
Riedel, M., *Kritik der reinen Vernunft und Sprache. Zum Kategorienproblem bei Kant*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 7 (1982) 1-15.
Secrétan, Ph., *Méditations kantiennes. En deçà de Dieu, au-delà de tout*, L'âge d'homme, Lausana 1982.
Sellars, W., *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1968.
Smith, N.K., *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, Macmillan, Londres 1923, Humanities Press, Nueva York ²1962.
Stegmüller, W., *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*, «Ratio» 9 (1967) 1-30; 10 (1968) 1-31.

Strawson, P.F., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, Londres 1973.
Vaihinger, H., *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Nueva York-Londres 1976 (Aalen 1970; orig.: vol. I Stuttgart 1881, vol. II 1892).
Verneau, R., *Critique de la raison pure de Kant*, Aubier-Montaigne, París 1972; trad. cast.: *Immanuel Kant: Crítica de la razón pura*, Magisterio Español, Madrid 1978.
Vuillemin, J., *Physique et métaphysique kantienne*, Presses Universitaires de France, París 1955.
Walsh, W.H., *Reason and Experience*, Clarendon Press, Oxford 1947.
Wilkerson, M.E., *Kant's Critique of Pure Reason*, Clarendon Press, Oxford 1960, reimp.: 1976.
Wolff, R.P., *Kant's Theory of Mental Activity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963, reimp.: Smith, Gloucester (Mass.) 1973.

5. *Estética transcendental; teoría kantiana de las matemáticas*

Beth, E.W., *Über Lockes «allgemeines Dreieck»*, «Kant-Studien» 48 (1956-57) 361-380.
Körner, S., *Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften*, «Kant-Studien» 56 (1965) 463-473.

6. *Analítica transcendental de los conceptos*

Braum, M., *Die transzendentale Deduktion in Kants Kritiken*, Colonia 1975.
Bieri, P., Horstmann, R.P., Krüger, L. (dirs.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Reidel, Dordrecht 1979.
Brouillet, R., *Dieter Henrich et «The Proof-Structure of Kant's Transcendental Déduction». Réflexions critiques*, «Dialogue» 14 (1975) 639-648.
Bubner, R., *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente*, W. Kuhlmann, D. Böhler (dirs.), *Kommunikation und Reflexion*, Francfort del Meno 1982, págs. 304-332.
Bubner, R., Cramer, K., Wiehl R., *Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie* (= *neue hefte für philosophie*, H. 14), Gotinga 1978.
Henrich, D., *Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion*, en G. Prauss (dir.), *Kant*, Colonia 1973, págs. 90-104.
–, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, Heidelberg 1976.
Maier, A., *Kants Qualitätskategorien*, Berlín 1930.
Reich, K., *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlín 1932, ²1948.
Wagner, H., *Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien*, en «Kant-Studien» 71 (1980) 352-366.

7. *Analítica transcendental de los principios; teoría kantiana de la ciencia natural*

Allison, H.E., *Transzendental Idealism and Descriptive Metaphysics*, «Kant-Studien» 60 (1969) 216-233.
Beck, L.W., *Die Zweite Analogie und das Prinzip der Unbestimmtheit*, en G. Prauss (dir.), *Kant*, Colonia 1973, págs. 167-174.
Gloy, K., *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeiten, ihres Umfangs und ihrer Grenzen*, Berlín-Nueva York 1976.
Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tubinga ²1975 (¹1962).
Heidemann, J., *Spontaneität und Zeitlichkeit*, («Kantstudien», supl. n.º 75), Colonia 1975.
Melnick, A., *Kant's Analogies of Experience*, University of Chicago Press, Chicago-Londres 1973.
Philonenko, A., *Lecture du schématisme transcendental*, en J. Kopper, W. Marx, (dirs.), *200 Jahre «Kritik der reinen Vernunft»*, Hildesheim 1981, págs. 291-312.
Plaas, P., *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, Gotinga 1965.
Schäfer, L., *Kants Metaphysik der Natur*, Berlín 1966.
Scheffel, D., *Kants Theorie der Substantialität. Untersuchung ihrer Entwicklungsgeschichte*, Colonia-Viena 1979.
Schüssler, I., *Philosophie und Wissenschaftspositivismus. Die mathematischen Grundsätze in Kants Kritik der reinen Vernunft und die Verselbständigung der Wissenschaften*, Francfort del Meno 1979.
Warnock J.J., *Concepts and Schematism*, «Analysis» 9 (1949) 77-82.
Walsh, W.H., *Schematism*, «Kant-Studien» 49 (1957) 95-106.
von Weizsäcker, C.F., *Kants «Erste Analogie der Erfahrung» und die Erhaltungssätze der Physik*, en G. Prauss (dir.), *Kant*, Colonia 1973, 151-166.

8. *Dialéctica transcendental*

Al-Azum, S., *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Clarendon Press, Oxford 1972.
Bittner, R., *Über die Bedeutung der Dialektik Immanuel Kants*, Heidelberg 1970 (disertación).
Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 partes, Berlín 1966-1971.
Vleeschauwer, H.J. de, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 tomos, de Sikkel, Amberes-París/La Haya 1934-1937 (edic. abreviada: *L'évolution de la pensée kantienne*, Alcan, París 1939; ed. inglesa: *The Development of Kantian Thought*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1962).

9. *Ética*

Acton, H.B., *Kant's Moral Philosophy*, Macmillan, Londres 1970.
Alquié, F., *Introduction à la lecture critique de la raison pratique*, Presses Universitaires de France, París 1966.

Alquié, F., *La morale de Kant*, Presses Universitaries de France, París 1974.
Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press, Londres-Chicago ²1966.
Benton, R.J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, Nijhof, La Haya 1977.
Bittner, R., Cramer, K. (dirs.), *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Francfort del Meno 1975.
Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, París 1973.
Cohen, H., *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlín ²1910 (¹1877).
Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, París ³1969.
Duncan, A.R.C., *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*, T. Nelson, Londres 1957.
Ebbinghaus, J., *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt 1968, págs. 80-96, 140-160.
Forschner, M., *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, Munich-Salzburgo 1974.
Henrich, D., *Die Deduktion des Sittengesetzes*, en *Denken im Schatten des Nihilismus*, Festschrift W. Weischedel, Darmstadt 1975, págs. 55-112.
–, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, en G. Prauss (dir.), *Kant*, Colonia 1973, págs. 223-254.
–, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, p. 6-56: sobre la ética autónoma.
Höffe, O., *Ethik und Politik. Grundmodelle u. –probleme der praktischen Philosophie*, Francfort del Meno 1979, págs. 84-119, 195-226.
–, *Recht und Moral: Ein kantischer Problemaufriß*, en *neue Hefte für Philosophie*, H. 17, Gotinga 1979, págs. 1-36.
–, *Transzendentale oder Vernunftkritische Ethik (Kant)?* en «Dialectica» 35 (1981) 195-221.
Hoerster, N., *Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten*, en M. Riedel (dir.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, Friburgo de Br. 1974, págs. 455-475.
Ilting, K.H., *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*, en M. Riedel (dir.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I, Friburgo de Brisgovia 1972, págs. 113-130.
Kemp, J., *Kant's Examples of the Categorical Imperative*, R.P. Wolff (dir.), *Kant*, Macmillan, Londres-Melbourne 1968, págs. 246-258.
Krüger, G., *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Tubinga 1931, ²1969.
Moritz, M., *Kants Einteilung der Imperative*, Berlingska Boktrykkeriet, Lund-Copenhague 1960.
Nell, O., *Acting on Principle: An Essay in Kantian Ethics*, Columbia University Press, Nueva York 1975.
Oelmüller, W. (dir.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn 1978.
Paton, J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, Londres 1947 (rústica 1971).
Patzig, G., *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*, en su obra *Ethik ohne Metaphysik*, Gotinga 1971.

Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Francfort del Meno 1983.
Ross, W.D., *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*, University Press, Oxford 1954.
Rossvar, V., *Kant's Moral Philosophy. An Interpretation of the Categorical Imperative*, Universitätsverlag, Oslo-Bergen 1979.
Vialatoux, J., *La morale de Kant*, Presses Universitaires de France, París ⁵1968.
Williams, T.C., *The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*, University Press, Oxford 1968.
Wolff, R.P., *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's «Groundwork of the Metaphysics of Morals»*, Harper & Row, Nueva York 1973.

10. *Filosofía del derecho y del Estado*

Altmann, A., *Freiheit im Spiegel des rationalen Gesetzes bei Kant*, Berlín 1982.
Batscha, Z. (dir.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Francfort del Meno 1976.
Brandt, R. (dir.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlín-Nueva York 1982.
Burg, P., *Kant und die französische Revolution*, Berlín 1974.
Busch, W., *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants: 1762-1780*, Berlín-Nueva York 1979.
Cattaneo, M.A., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Giuffrè Editione, Milán 1981.
Cohen, H., *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlín ²1910 (¹1877).
Deggau, H.-G., *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Stuttgat-Bad Cannstatt 1983.
Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, París ³1969, parte 2, capítulo VIII.
Ebbinghaus, J., *Gesammelte Aufsätze, Vorträge and Reden*, Darmstadt 1968, págs. 24-57, 161-193.
Goyard-Fabre, S., *Kant et le problème du droit*, J. Vrin, París 1975.
Haensel, W., *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlín 1926.
Henrich, D. (ed.), *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Francfort del Meno 1967.
Höffe, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant: La morale, le droit et la religion, deuxième partie: la philosophie du droit (privé et public)*, Éd. Castella, Albeuve 1985.
Institut international de philosophie politique, *La philosophie politique de Kant* (Annales de philosophie politique, 4), Presses Universitaires de France, París 1962.
Kaulbach, F., *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburgo 1982.
Kersting, W., *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts –und Staats–philosophie*, Berlín-Nueva York 1983.
Philonenko, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, J. Vrin, París 1976.
Reich, K., *Rousseau und Kant*, Tubinga 1936.

Ritter, C., *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Francfort del Meno 1971.
Saage, R., *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Kant*, Stuttgart 1973.
Sauer, H., *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, vol. I: *Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken*, Munich 1967.
Vlachos, G., *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
Williams, H.L., *Kant's Political Philosophy*, Blackwell, Oxford 1983.

11. *Filosofía de la historia*

Galston, W.A., *Kant and the Problem of History*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres 1975.
Weiand, K., *Kants Geschichtsphilosophie*, Colonia 1964.
Weil, E., *Problèmes kantiens*, J. Vrin, Paris ²1970, págs. 109-141 (sobre el tema «historia y política»).
Yovel, J., *Kant and the Philosophy of History*, University Press, Princeton, N.J. 1980.

12. *Filosofía de la religión*

Albrecht, M., *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim-Nueva York 1978.
Bohatec, J., *Die Religionsphilosophie Kants in «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, Hamburgo 1938 (reimpresión: Hildesheim 1966).
Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londres-Nueva York ⁹1971 (¹1930), cap. V: *Kant*.
Bruch, J.-L., *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, París 1969.
England, T.E., *Kant's Conception of God*, T. Nelson, Londres 1929.
Greene, T.M., *The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion. Introductory Essay to Religion within the Limits of Reason Alone*, Nueva York 1960.
Oelmüller, W., *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Francfort del Meno ²1979.
Reboul, O., *Kant et le problème du mal*, Presses Universitaires, Montreal 1971.
Schweitzer, A., *Die Religionsphilosophie Kants vor der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Friburgo 1899 (reimpresión: Hildesheim-Nueva York 1974).
Webb, C.C.J., *Kant's Philosophy of Religion*, Clarendon Press, Oxford 1926 (reimpresión: Nueva York 1970).
Weil, E., *Problèmes kantiens*, J. Vrin, París ²1970, págs. 143-174.
Wood, A.W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca-Londres 1970.
–, *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca-Londres 1978.

13. *Crítica del juicio*

Baeumler, A., *Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und ihre Systematik*, Halle 1923 (reimpresión con el título: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt 1981).
Bartuschat, W., *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Francfort del Meno 1972.
Basch, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Alcan, París ²1927.
Cohen, T., Guyer, P. (dirs.), *Essays in Kant's aesthetics*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres 1982.
Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn 1968.
Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tubinga ²1965, págs. 27-96; trad. cast.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.
Guyer, P., *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres 1979.
Kohler, G., *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants «Kritik der ästhetischen Urteilskraft»*. Berlín-Nueva York 1980.
Kulenkampff, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Francfort del Meno 1978.
–, (dir.), *Materialien zu Kants «Kritik der Urteilskraft»*, Francfort del Meno 1974.
Kuypers, K., *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, North-Holland Publishing Comp., Amsterdam-Londres 1972.
Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la «Critique de la faculté de juger»*, A. Collin, París 1970.
Löw, R., *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Francfort del Meno 1980.
Macfarland, J.D., *Kant's Concept of Teleology*, University Press, Edimburgo 1970.
Marc-Wogau, K., *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Lundequist, Upsala-Leipzig 1938.
Schaper, E., *Studies in Kant's Aesthetics*, University Press, Edimburgo 1979.
Zumbach, C., *The Transcendent Science. Kant's Conception of Biological Methodology*, M. Nijhoff, La Haya 1984.

14. *Sobre la influencia de Kant*

Aetas Kantiana, hasta 1982, 369 vols., Éditions Cultures et Civilisation, Bruselas.
Baumgartner, H.M. (dir.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Friburgo-Munich 1979.
Delbos V., *De Kant aux postkantiens*, Aubier-Montaigne, París 1940.
Erdmann, J.E., *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, 2 vols., Leipzig 1848-1853 (reimpresión: 3 vols., Stuttgart 1931).
Flach, W., Holzhey, H. (dir.), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hildesheim 1980.
Kröner, R, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tubinga 1921-1924, ³1977.
Lehmann, G., *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlín 1931.
–, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlín 1969.

Laberge, P., *Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale*, en *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale* (1974), Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1976.

Sauer, W., *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*, Rodopi, Wurzburgo-Amsterdam 1982.

PROCEDENCIA DE LAS ILUSTRACIONES

Archiv für Kunst und Geschichte, Berlín: ilust. n.os 1, 3.
Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlín: ilust. n.os 2, 5-8.
Süddeutscher Verlag, Munich: ilust. n.º 4.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abraham 144
Achenwall, G. 28 215
Adler, M. 276
Agustín 19 169
Al-Azm, S. 136
Albrecht, M. 236
Alembert, J.L. d' 25
Althusius, J. 215
Allison, H.E. 108
Andersch, D. 24
Anselmo de Canterbury 144 146
Apel, K.-O. 160 168 281
Aristóteles 35 51 55 82 84ss 92 110 136 141 143 155 160ss 167 173 178 212 223 243 246 254 261

Bacon, F. 52 82 155 243
Baggesen, J. 271
Bauch, B. 275
Baumgarten, A.G. 25 27 33 65 90 132 146 247 250
Beck, J.S. 264 266
Beck, L.W. 112 123 279
Bennett, J. 75 144 279
Bentham, J. 174
Berkeley, G. 81 107 125
Beth, E.W. 62
Bieri, P. 98
Bishop, E. 62
Bittner, R. 16
Blondel, M. 144
Bodin, J. 215
Boëtius, D. 271
Borowski, L.E. 20 28
Bosanquet, B. 273
Böttiger, K.W. 29
Bouterwek, F. 266
Bradley, F.H. 272s
Brandt, R. 206 218
Brentano, F. 276
Brittan, G.G. 62s
Broad, C.D. 235
Bröcker, W. 78 89
Brouillet, R. 100
Brouwer, L.E.J. 62
Brunschvicg, L. 272
Bubner, R. 98s
Buck, F.J. 27
Buffon, G.E.L. 110
Burke, E. 215 250
Bussard, J.M. 272

Caird, E. 272
Carnap, R. 58 61
Cassirer, E. 20 112 274s 277
Clarke, S. 136
Cohen, H. 53 194 274ss
Cohn, J. 275
Coleridge, S.T. 272
Colón, C. 228
Comte, A. 20 272
Constant, B. 160 182
Cook, J. 228
Copérnico, N. 53
Cousin, V. 272
Cramer, K. 98

Crusius, Chr.A. 26 33 188
Cumberland, W.A. 209 229

Danton, G. 213
Daval, R. 104
Davidson, D. 280
Delbos, V. 194 279
Demócrito 136
Descartes 19 24 32 47 55 71 81s 96s 99 125 132 134 146 148s 267 276
Dilthey, W. 35 275
Dostoievski, F.M. 271
Driesch, H. 257
Dumas, L. 257

Ebbinghaus, J. 279
Eberhard, J.A. 264
Eckermann, J.P. 267
Einstein, A. 61 80 153
Emerson, R.W. 273
Engel, J.J. 264
Epicuro 116 188
Euclides 78 112 114

Feder, J.G.H. 36 264
Federico Guillermo I 37s
Federico Guillermo II 38s 42
Feuerbach, L. 269s
Fichte, I.H. 271
Fichte, J.G. 20 71 88 93 115 223 267ss 270s 274 280
Fischer, K. 274
Forschner, M. 218
Frankena, W.K. 170
Frege, G. 36 61 63 147
Fries, J.F. 270 274
Funke, G. 279

Gadamer, H.-G. 249
Galilei, G. 11s 110 153 228 243
Garve, Chr. 36 264
Gassendi, D. 146
Gaunilón 146
Gentz, F. 215
Goethe, J.W. 267
Gram, M.S. 108
Green, T.H. 272
Gross, F. 28 42
Grotius, H. 196 207s 210 215
Guericke, O. v. 153

Habermas, J. 160 168 281
Hamann, J.G. 29 265ss
Hamelin, O. 272
Hamilton, W. 272
Hardenberg, K.A. v. 195
Hare, R.M. 160 180 281
Hartmann, N. 161 277
Hasse, J.G. 20
Hayek, F.A. 281
Hegel, G.W.F. 20 34 36 88 113 144 160s 173 194 203 223 225 227 229 249 253 257 266 268ss 271s 274 276 278
Heidegger, M. 36 74 93 107s 277s
Heilsberg, Chr.F. 24
Heimsoeth, H. 81 279
Heine, H. 19 30 41
Heisenberg, W. 112 122
Helmholtz, H. v. 274
Hemert, P. van 271
Henrich, D. 100 107 215
Herbart, D. 270 273
Herder, J.G. 28 253 264 266s
Herschel, F.W. 25
Herz, M. 34 263
Heydenreich, K.H. 266
Hilbert, D. 61 63
Hinske, N. 17 65
Hintikka, J. 62 147 280
Hobbes, Th. 19 194ss 203 209s 212 215 229 243
Hoerster, N. 170 179
Holbach, P.D. d' 141
Hölderlin, F. 266
Höne-Wroński, J. 272
Horstmann, R.-P. 98
Hübscher, A. 36
Hufeland, G. 264
Hülsen, B.F. v. 24
Humboldt, W. v. 272
Hume, D. 31 33 47 49s 67 85 92 109 112 163 188 192 196
Husserl, E. 36 71 161 276s

Hutcheson, F. 188
Huygens, Chr. 153

Ilting, K. 191
Isaac 144

Jacob 144
Jacobi, F.H. 71 104 267
Jachmann, R.B. 20 28
Jakobi, M.C. 29
Jäsche, G.B. 266
Jaspers, K. 277s
Jean Paul 266
Jesucristo 236 239
Job 238

Kant, A.R. 22
Kant, R. 22
Kaulbach, F. 279
Kepler, J. 110 153 228
Keyserling, H. v. 24 29
Kierkegaard, S. 20 175
Kiesewetter, J.G.C.Chr 266
Kleist, H. 267
Knutzen, M. 24 27
Kohlberg, L. 160 281
Kojève, A. 279
Körner, S. 119 147 235 280
Krings, H. 281
Krug, W.T. 266
Krüger, L. 98

La Mettrie, J.O. de 243
Lachelier, J. 272
Lambert, J.H. 31 34 82
Lambert, K. 62
Lange, F.A. 275
Laplace, P.S. de 25s
Lask, E. 275
Lasson, G. 251
Lavelle, L. 272
Lavoisier, H.T. 119
Le Roy, É. 272
Le Senne, R. 272
Lehmann, G. 279
Leibniz, G.W. 19 25s 33 35 47 55s 60 62 72 81s 136 146 149 238 265 270
Lessing, G.E. 31 142 156
Liebmann, O. 274
Linneo, K. v. 228
Locke, J. 35 47 49s 55 85 88 91 107 143 194 196 204 207 210 215 229
Lorenzen, P. 62 281
Lotz, J.B. 278
Lotze, H. 275
Ludwig, M. 206
Luhmann, N. 153
Lukács, G. 278

Maimon, S. 267
Malebranche, N. de 47
Maréchal, J. 278
Maritain, J. 272
Martin, G. 279
Marx, K. 20 36 161 169 194 225 269s 276
Meier, G.F. 27
Meiners, Chr. 264
Mellin, G.S.A. 264 266
Mendelssohn, M. 31 36 131 195 199 215 264
Mercier, D.J. 278
Meyerson, E. 272
Mill, J.St. 20 36 174 184 194
Montesquieu, Ch.L. 194 210s
Moore, G.E. 191s 273
Mounier, E. 272

Natorp, P. 275s
Newton, I. 11s 24 80 110ss 123 153 228 243 260
Nicolais, F. 31 268
Nietzsche, F. 20 36 64 125 161 250s 269 280
Nink, C. 278
Nitsch, A.F. 272

Pablo 143
Paley, W. 143
Parménides 126
Parsons, C. 62
Pascal, B. 19
Paton, H.J. 104 279
Peirce, Ch.S. 273 281

Philonenko, A. 279
Piaget, J. 281
Pittendrigh, C.S. 256
Platner, E. 264
Platón 19 55 78 84 92 126 131s 134 141 143 151 235
Poincaré, H. 61
Popper, K.R. 111 278 281
Prichard, J.P. 104s
Proudhon, J.P. 204
Pufendorf, S. 196 207 210 215 229

Quine, W.V.O. 55ss 280

Rahner, K. 278
Rawls, J. 160 210 281
Rehberg, A.W. 215
Reich, H. 89 279
Reichenbach, H. 58
Reinhold, K.L. 264 266s
Renouvier, Ch. 272
Rickert, H. 225 275
Riehl, A. 274
Riemann, B. 77
Rink, F.Th. 20
Ritter, Chr. 194
Robespierre, M. 213
Rorty, R. 280
Rosenkranz, K. 271
Rousseau, J.J. 12 31 184 188 194 196 203s 210ss 227 238 241 252
Russell, B. 36 61 63 273 280

Saage, R. 194
Scheler, M. 161 170 227
Schelling, F.W.J. 19s 71 115 223 253 266 268ss 272 274 279
Schiller, F. 160 187 253 267 272
Schlick, M. 58
Schmid, K.Chr.E. 264 266
Schopenhauer, A. 20 104 194 204 271 274
Schubert, H. 271
Schuhmann, K. 17
Schultz, F.A. 22
Schultz, J. 36 264 266
Schulze, G.E. 267
Schütz, C.G. 264
Schwemmer, O. 281
Sellars, W. 280
Séneca 238
Shaftesbury, A. 188
Simmel, G. 275
Singer, M.G. 180 281
Smith, A. 195
Smith, F.K. 104
Smith, N.K. 279
Soave, F. 271
Sócrates 84
Spaemann, R. 259
Spinoza, B. 47 81 146 267
Staël (–Holstein), A.-L.G. de 272
Stattler, B. 266
Stavenhagen, K. 30
Stegmüller, W. 111 123
Stein, K. 195
Strauss, D.F. 270
Strawson, P.F. 78 89 98 279
Svarez, C.G. 199
Swedenborg, E. 33

Thomasius, Chr. 25 196 202
Tieftrunk, J.H. 266
Tillich, P. 144
Tocqueville, A. de 230
Tolstoi, L. 271
Tomás de Aquino 143 146 246 261
Tonelli, G. 35 279
Tracy, D. de 272

Vaihinger, H. 64s 69 274
Vasco de Gama 228
Villers, Ch. de 272
Vlachos, G. 204
Vleeschauwer, H.J. de 279
Vorländer, K. 36 276
Vuillemin, J. 279

Wagner, H. 100 279
Walsh, W.H. 104 279
Warnock, J.J. 104ss
Wasianski, A.Ch. 20 42
Weber, M. 170 275
Weischedel, W. 232

Weizsäcker, F. v. 112 119
Whewell, W. 272
White, M.G. 55s
Whitehead, A.N. 61
Wiehl, R. 98
Willich, A.F.M. 272
Windelband, W. 273 275
Wittgenstein, L. 36 273 280s
Wolff, Chr. 20 22 25ss 33 47 55 65 90 128 132 135 146 179 188 196 199 265 270
Wöllner, J.Chr. v. 39s 216
Wundt, W. 279

Zeller, E. 274

ÍNDICE DE MATERIAS

A posteriori 55s; véase también Juicio sintético
A priori 55s; véase también Juicio sintético a priori
Absolutismo 38
Acción
  humana 173s 176
  libertad de 205 209s
    racionalidad de la 172s
  regla de 175s; véase también Ética de la máxima
Alma 127 131-134 152
  inmortalidad del 127 131 233-236
Amor a sí mismo 185 188
Analítica 35
Analítica, filosofía 15s 32 61 98s 279s
Analítico véase ciencia analítica; juicio analítico
Analogía 117
  de la experiencia 113 117-124
Anarquismo filosófico 198
Anfibología 35
Antagonismo 229
Antinomia 35 53 129 136
Apariencia 127-131 134
  transcendental 129ss
Apercepción transcendental 93-99 268
Apetitiva, facultad 184
Arbitrio 201 212
Argumentación práctica 172
Argumento transcendental 98s 280
Aristotelismo 254
Aritmética 76
Arte 248s 251s
Aspiración véase Ética de las aspiraciones
Ateísmo 131 141 144
Autoconciencia transcendental véase Apercepción transcendental
Autoconservación 256 260
Autodeterminación véase Autonomía
Autonomía 159ss 178 183s 186ss 190 233 281; véase también Libertad; Voluntad libre
Autorreferencia 99

Bello, lo 245 247-252
Beneficencia 199ss
Biblia 237
Bien pleno 185 233-236
Bienestar véase Felicidad
Biología 254s 257ss 260
Bueno lo 165ss 171 188 191
Burguesía propietaria 210

Cantidad 88s 116 251
Castración 194
Categoría(s) 33 35 72 83-93 97 99-102 103 107s
  tabla de las 89
Categórico, imperativo 160s 170-183 188 190s 222 281
Causal
  explicación 258s
  ley 102 120s

Causalidad 90 109 122 139s 186 259
  principio de 50 120-124 247
Censura 37-41
Certeza 59
Ciencia(s) 12 51ss 56 58ss 67s 110s 130 154
  analítica 58
  del espíritu 225 249
  empírica 58
  natural 12 46 52-55 59s 65 68 69 86 110 114 124 153 225; véase también Física
  teoría de la 268
Coerción 202s 219
Comunismo filosófico 204 206
Concepto 70 72s 82-86 105s
Conciencia 94ss
  buena 169
  moral 189
  natural 53
Conducta
  ética 159 161 165-170 173s 178 185 187s 191s
  investigación de la 192
Conductismo 140 279
Conocimiento 70s 101s 125
  facultades del 69s
  fuentes del 71s 267
  objetivo 54 60 64 67s
Constitución 213 216
Contrato 182 200 209
  social 211 213 217
  teoría del 210s; véase también Contrato social
Conyugal, derecho 194 205 209
Copernicana, revolución 51-54 60
Cosa en sí 33 60 125ss 267 275
Cosmología transcendental 135-140
Creación 255
Cristianismo 235s
Criterio moral
  metaético 168
  objetivo 170 175
Crítica 16 48s; véase también Razón, crítica transcendental de la
  pública véase Libertad de opinión
Crítico
  racionalismo 278
  teleología 254-261
  teoría 161
Cualidad 88s
Cuántica, teoría 112 119 122s
Cultura 178 227

Deber(es) 167s 171s 178 189 201s
  colisión 183
  conformidad con el véase Legalidad
Decisionismo 198
Deducción
  metafísica 66 86-90 107
  transcendental 66 90-97 99-102 107 280
Derecho 166 173 194-203
  a la revolución véase Derecho de resistencia
  concepto racional del 198
  conyugal 194 205 209
  de resistencia 194s 215s
  estado de véase Estado de derecho
  familiar 194 205 209
  natural 194 196 203 209s 216
  penal 217-222
  privado 197s 203-210
  público 203 209-217
  real 205
  véase también Filosofía del derecho
Derechos del hombre 196 203 210 214s
Determinismo 139
Dialéctica 35 127-157 269
Dinámico, principio 113 117
Dios 127 131 141-152 188 232ss 236s 239ss
  demostración 142ss
    cosmológica 143 148ss
    físico-teológica 143 150ss
    ontológica 144 146ss
Discurso véase Ética del discurso
Dogmatismo 47 176; véase también Racionalismo
Dominio 214s
Dualismo 97 132 134

Edad moderna 96 159 194 210 243 246 263
Empirismo 32 47-50 53 55 58s 71 81 85 113 124ss 136 138 140 176 272
Entendimiento 33ss 70-73 84 86s 93s 244 266 278
  conceptos del véase Categoría(s)
Escepticismo 47 49s 53 67 126 137s 176 252 279; véase también Empirismo
Escéptico, método 137
Espacialidad transcendental 78ss
Espacio 34 69-81
Esperanza 223 235 238
Espíritu véase Ciencias del espíritu
Esquema 103-109
  transcendental 72 105 108 110
Esquematismo 104-109
Estado
  de derecho 194ss 199s 202 209-217 228
  de naturaleza 211s 216s 227 239
  planetario 217
  social 199s
Estética, teoría de lo bello 243-254
Estético
  agrado 250ss
  juicio 245 247-252 256
  teoría del espacio y el tiempo 69-81
Estoicismo 178 188 238
Ética 103-193 281
  de la interioridad 160s 169 197 200
  de la máxima 171 175-179 187s
  de la voluntad 186
  de las aspiraciones 185
  de los valores 168
  de responsabilidad 169s
  del discurso 168 174 281
  personal 169 201
  política 202
  substancial 161
Ético véase Conducta ética; Intuicionismo ético; Relativismo ético
Eudaimonía véase Felicidad
Existencia 146ss
Existencial, filosofía 187 277

Experiencia 56 87 90-93 98 102 113 118 121
  analogía de la 113 117-124
  juicios de 92
  principio de toda 113

Familiar, derecho 194 205 209
Felicidad 159 167 173 177s 185 190 199 234s
  como recompensa 234
Fenómeno 33ss 60 117s 125s
Fenomenología 276-279
Filosofía
  analítica 15s 32 61 98s 279s
  de la historia 223-231
  de la ilustración 11 47 196 218 228 232 236 249 253 264
  de la religión 223s 232-241
  de lo orgánico véase Teleología crítica
  del derecho 194-222
  del Estado véase Filosofía del derecho
  del *moral sense*, 188
  existencial 187 277
  primera véase Metafísica
  transcendental crítica 16 31 45 281; véase también Razón, crítica transcendental de la
Filosófico
  anarquismo 198
  comunismo 204 206
Finalidad 245s 252 245-258
  formal 246s
  objetiva 246 254 256s 259 261
  subjetiva 246 257
Física 59 68 69 76 79s 115 119s 122s 139 258; véase también Ciencia natural; Geometría física
Formal
  finalidad 246s
  idealismo 138 152 279
  lógica 82 88
Formalismo 161
Fundamentación última 71 267s

Generalidad (validez general) véase Generalización
Generalización 159 168 177-180 183s 213 281
Geometría 52 58 61-64 76-80 101 112 114s
  euclidiana 62 77-80 101 112
  física (aplicada) 61 63 77
  matemática (pura) 61-64 77-80
  no euclidiana 62 77 79
Guerra 212 229s

Heteronomía 184 186
Historia 223-231
Hombre 70 164 167 187; véase también Ser racional
Humano véase Acción humana

Idea 126 140
  de la razón véase Idea transcendental
  regulativa 153 155 268
  transcendental 128 130 140 151-157
Ideal transcendental 145
Idealidad transcendental 80s
Idealismo 125 270 272s 277
  alemán 161 244-251 263 266-273 278
  empírico o material 138
  especulativo véase Idealismo alemán
  formal o transcendental 138 152 279
Igualdad 214
Ilustración véase Filosofía de la ilustración
Imaginación 73 103 252 278
Imperativo 167 171-174
  categórico véase Categórico, imperativo
Inclinación 167 187 190
Incondicionado, lo 127-130 140
Inmortalidad véase Alma
Institución 171 209
Interioridad véase Ética de la interioridad
Intuición 34 69ss 99s 105 113s
  axiomas de la 113ss
  formas de la 68 69 72 74s 85s
Intuicionismo ético 191

Juicio(s) 70 86s 97 110
  analítico 54 56ss 280
  de experiencia 92
  de gusto 247 250ss
  de percepción 92 115
  determinante 245
  estético 247-252 256
    facultad de 245 247 249s
  facultad del 70 72s 103-106 111 176 244ss
  forma del 86-89
  reflexivo 244-247 259 261
  sintético 54 56ss 73 280
    a priori 57ss 107 125 273
  tabla de los 86-89
  teleológico 243 256s
    facultad de 245 259
Jurídico
  positivismo 198 201
  progreso 225-231
Justicia 166 178 201s 212 215 218 228

Kantismo 264 266 271; véase también Neokantismo

Legalidad 168 170
Legitimidad 201
Lenguaje 266
Ley
  causal 102 120s
  moral 185 189 201 234
  natural véase Ley causal
  positiva 199 213
Libertad 16 127 131 139s 152 159 186 190s 195 200s 203 209 213s 238 244; véase también Autonomía; Voluntad libre
  de acción 205 209s
  de opinión 213
  externa 198ss 203 206s 227
  moral 186 190
  transcendental 186 190
  véase también Voluntad libre
Lógica 51 83
  de la apariencia véase Apariencia
  formal 82 86
  transcendental 82s

Magnitud extensiva e intensiva 114ss
Mal, el 227 233 235-241
Máquina 258
Marxismo 238 278
Matemática 51-54 58-66 68 76s 101 110s 113ss; véase también Geometría matemática
Materia 119s
Materialismo 86 131 270 273
Máxima véase Ética de la máxima
Mecánica 76 110 112 120 153
Mecanicismo 243 254 258s
Mentira 179 182s
Metaética 165 168 171
Metafísica
  como ciencia 12 31ss 45-60 63
  de la libertad 131
  especulativa 131-152
Metafísica, deducción 66 86-90 107
Modalidad 88s 252
Moral 159 232s 235 245
  filosófica véase Ética
Moral
  conciencia 189
  criterio véase Criterio moral
  ley véase Ley moral
  libertad 186 190
  principio 160
  sense véase Filosofía del *moral sense*
  teología 142 232
Moralidad 131 165-170 185-190 235 239 268 270
Moralización 198 201
Movimiento de la juventud 276
Muerte véase Pena de muerte

Naciones Unidas 230
Natural
  ciencia véase Ciencia natural
  conciencia 53
  derecho véase Derecho natural
  ley véase Ley causal
  objetivo 256
  teología 141-152
Naturaleza 102 111 123ss 174 192 226s 229 244-247 255 258
  estado de 211s 216s 227 239
Naturalismo véase Paralogismo naturalista
Necesidad 54 56 68 97 111 116
Neoescolástica 278
Neokantismo 53 68 225 273-277
Norma 71s 83s 103 105 175 250
  práctica véase Ética de la máxima
Noumenon 33 125s
Número 108

Objetividad 54 60 68 97
Objetivo natural 256
Objeto *(Objekt)* 71; véase también Conocimiento objetivo; Criterio moral objetivo; Finalidad objetiva
Obligación 171-174; véase también Categórico, imperativo; Deber(es)
Ontología 54 65
Opinión véase Libertad de opinión
Opus postumum 15 42 50
Organismo 255-261

Paraíso 227
Paralogismo
  naturalista 191ss 198
  normativista 198
  ser-deber ser 191ss
Paz 212 230
Pena
  de muerte 195
  véase también Derecho penal
Penal, derecho 217-222
Pensamiento 84s 97 99
  empírico 113 124ss
  teleológico 243s 254 259ss
Percepción 92 102 113 115
  anticipación de la 113 115s
  externa e interna 75s
Perfección 178 188
Persona 183 198
Pietismo 23
Placer 184 252
Poder 204 209
Polis 214
Política, ética 202
Posesión véase Propiedad

Positivismo 16 152 272
  jurídico 198 201
Positivo, ley véase Ley positiva
Postulado 232 234
Práctico véase Argumentación práctica; Ética de la máxima; Razón práctica
Pragmatismo 234 273
Praxis 160s 173 186 248
Principio 46 72 103-126
  constitutivo-regulativo 118 130 152
  dinámico 113 117
  matemático 114-117
  moral 160
Privilegio de la nobleza 213
Progreso jurídico 225-231
Promesa 180s
Propiedad 203-209
Psicología racional 129 131-134

Racional
  psicología 131-134
  ser 164 167 186 189 238
Racionalismo 32 47 49s 53 55 71 75 85 126 136 138 140 197 272
  crítica véase Crítico, racionalismo
Razón 12 15 34s 45s 49 70 83 127-130 152s 189 232ss 237 244 266
  crítica transcendental de la 14s 45-53 63ss 68 72 278s
  el hecho de la 188-193
  experimento de la 53s
  práctica 45 131 142 163ss 172
  teórica 45 49 163
Realidad 89s 115s
  empírica 81
Realismo 54 271
Receptividad véase Sensibilidad
Reflexión transcendental 98s
Reflexivo, juicio 244-247 259 261
Relación 88ss 252
Relatividad, teoría 112 119
Relativismo ético 176
Religión véase Filosofía de la religión
Represalia 218 220s
República véase Estado de derecho
Resistencia véase Derecho de resistencia
Respeto 233
Responsabilidad véase Ética de responsabilidad
Revelación 236s
Revolución
  copernicana 51-54 60
  francesa 195 213 215 230
Rigorismo 160 182
Romanticismo 269 272

Santidad 234s
Sensación 70ss 116
Sensibilidad 69-72 245 266 277
Sentido externo e interno 74 108
Sentimiento moral 188
Ser racional 164 167 186 189 238
Servicio personal prestación 214
Silogismo 82 133
Síntesis 56 83s 87 93ss; véase también Apercepción transcendental
Sintético véase Juicio sintético
Sociabilidad 229s
Social
  contrato 211 213 217
  Estado 199s
  utopía 202
Socialdemocracia 276
Socialismo 204
Sociedad de Naciones 195 217 228 230
Subjetiva, finalidad 246 257
Subjetividad 97 183 191 249
Sublime, lo 247 253s
Substancia 109 117-120
Suicidio 179 201

Teleología 243s 255-261
  crítica 254-261
Teleonomía 256 260
Teocracia 240
Teodicea 238
Teología 261
  moral 142 232
  natural 141-152
Tiempo 34 69-81 108s

Transcendental 45 64-68 98 184
  apariencia véase Apariencia transcendental
  apercepción véase Apercepción transcendental
  argumento 98s 280
  cosmología 135-140
  crítica de la razón 14s 45-53 63ss 68 72 278s
  deducción 66 90-97 99-102 107 280
  espacialidad 78ss
  esquema 103-109
  filosofía crítica véase Filosofía transcendental crítica
  idea véase Idea transcendental
  ideal 145
  idealidad 805
  idealismo 138 152 279
  libertad 186 190
  lógica 82s
  método 98
  reflexión 98s
Transcendentalismo 273
Transcendente y transcendental 64s

Unidad 87 93s 128s; véase también Síntesis
Utilitarismo 159 168 174 178 184 193 218
Utopía social 202

Valor véase Ética de los valores
Veracidad 182
Verdad 67 83 86 103 249
Vida 210 246 259s
Virtud 161 173 178 201s 234 239
Vitalismo 259
Voluntad 127 159 163ss 169 175
  buena 165ss
  ética de la 186
  general 211-214
  libre (autónoma) 127 183ss

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Con la publicación de esta serie, Editorial Herder se propone examinar la forma en que cierto número de pensadores o de escuelas filosóficas modernas aborda algunas de las cuestiones fundamentales que tiene planteadas el hombre de hoy. Tomos publicados hasta el presente (tamaño 14,1 × 21,6 cm; rústica):

1. **Broekman,** El estructuralismo, *Segunda edición. 204 páginas.*
2. **Dartigues,** La fenomenología, *Segunda edición. 196 páginas.*
3. **Levesque,** Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios. *152 páginas.*
4. **Arvon,** Bakunin. Absoluto y revolución. *116 páginas.*
5. **Peursen,** Orientación filosófica. *Segunda edición. 372 páginas.*
6. **Suances Marcos,** Max Scheler. Principios de una ética personalista. *184 páginas.*
7. **Post-Schmidt.** El materialismo. Introducción a la filosofía de un sistema. *80 páginas.*
8. **Viallaneix,** Kierkegaard. El único ante Dios. *164 páginas.*
9. **Bochenski,** ¿Qué es autoridad? *156 páginas.*
10. **Hubbeling,** Spinoza. *164 páginas.*
11. **Lacroix,** Filosofía de la culpabilidad. *192 páginas.*
12. **Cuéllar Bassols,** El hombre y la verdad. Una filosofía de la atentividad. *324 páginas.*
13. **Brandenstein,** Cuestiones fundamentales de la filosofía. *240 páginas.*
14. **Brandenstein,** Problemas de una ética filosófica. *176 páginas.*
15. **Dumoulin,** Encuentro con el budismo. *228 páginas.*
16. **Reale,** Introducción a Aristóteles. *212 páginas.*
17. **Sánchez Meca,** Martin Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación. *200 páginas.*
18. **Thorp.** El libre albedrío. Defensa contra el determinismo neurofisiológico. *188 páginas.*
19. **Craemer,** Alberto Magno. *168 páginas.*
20. **Fischer,** Galileo Galilei. *184 páginas.*
21. **Höffe,** Immanuel Kant. *312 páginas.*
22. **López de Santa María,** Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta, *272 páginas.*

Editorial Herder, S.A., Provenza, 388 - 08025 BARCELONA